Psychologismus, Transcendenzproblem u. Metaphysik.

□ □ □

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

vorgelegt der

Hohen philosophischen Fakultät

der

Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. B.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

von

Karl Adolph

aus Malstatt-Burbach.

Trier 1909.

Druck der Paulinus-Druckerei, G. m. b. H.

Referent: Prof. Dr. Rickert.

Herrn Seminarlehrer

Joseph Antz

in treuer Freundschaft

gewidmet.

Einleitung.

Die vorliegende Schrift verfolgt die Absicht, die Leistungsfähigkeit des logischen Psychologismus für das Ganze der erkenntnistheoretischen Logik zu untersuchen. Dass diese Untersuchung vor allem das Verhältnis des Psychologismus zu den logischen Grundproblemen ins Auge zu fassen hat, ist selbstverständlich, und die Notwendigkeit, seiner Stellung zum Problem der Transcendenz und zur Metaphysik nachzugehen, ergibt sich aus der Überlegung, dass einerseits in dem, was man als Metaphysik bezeichnet, sich die tiefste Bedeutung der Erkenntnis entscheidet, bei Platon so gut wie bei Kant, und andrerseits das Wesen der Metaphysik mit dem Transcendenzproblem aufs engste zusammenhängt.

Es hat sich ferner in dem Kampf zwischen Psychologie und Logik oft genug herausgestellt, dass neben der Unsicherheit des Verhältnisses einer psychologischen Grundlegung der Logik zu dem Ganzen der Erkenntnistheorie vielfach eine Verkennung der geschichtlichen Stellung des Psychologismus zu dem Anspruch geführt hat, in dieser psychologischen Grundlegung der Logik einen ganz neuen Fortschritt oder gar eine neue Epoche in der Geschichte der Logik zu konstatieren. Deshalb muss die Untersuchung auch durch geschichtliches Gebiet gehen, und es wird sich hier ergeben, dass der Psychologismus nicht nur nahezu so alt ist wie die Geschichte der Philosophie selbst, sondern dass auch grösstenteils die Gesichtspunkte und Beweisgründe seines Kampfes gegen eine andere als psychologische Fundierung der Wissenschaftslehre dieselben gewesen sind wie heute.

I. Erklärung der Begriffe.

1. Psychologismus.

a) Begriffsbestimmung.

Der Ausdruck „Psychologismus", aus dem von Christian Wolff eingeführten Terminus „Psychologie" gebildet, findet sich schon bei J. E. Erdmann[1] und bedeutet wie die meisten auf diese Art gebildeten philosophischen Termini (vgl. Naturalismus, Historismus) irgend eine Überschätzung der Psychologie. Und zwar eine Überschätzung desjenigen, was die Psychologie zu leisten imstande ist, in dem Sinne, dass sie und sie allein geeignet sei, zum Fundament der Philosophie überhaupt oder einer Weltanschauung zu dienen. Diese Überschätzung kann nun, allgemein gesprochen, ihre Ursache, wenigstens zum grossen Teil, nur darin haben, dass eine einstimmige Klarheit über das Wesen und die Aufgabe der Psychologie nicht vorhanden ist. Die rationale Psychologie, die zuerst diesen Namen besass, ging von der spekulativ erschlossenen Existenz einer Seele, einer geistigen Substanz, als metaphysischer Tatsache aus und wollte die Eigenschaften derselben und ihr tieferes Wesen auf Grund der empirisch-psychischen Vorgänge spekulativ ergründen. Die empirische Psychologie sieht von der Voraussetzung eines metaphysischen Substrates der psychischen Erscheinungen ab, obwohl auch unter den Vertretern dieser Psychologie solche sind, für die eine Untersuchung der psychischen Vorgänge nur dann Sinn hat, wenn ihnen ein metaphysisches, an sich ununtersuchbares Wesen, als Substrat zu Grunde gelegt wird.[2] Und noch eine dritte Art von Psychologie ist hier anzuführen, die Psychologie des Bewusstseins überhaupt im Gegensatz zum individuellen, zum Einzelbewusstsein, vertreten beispielsweise durch Theodor Lipps.[3] Natürlich gründen sich diese Unterscheidungen hauptsächlich auf die Verschiedenheit der Auffassung dessen, was als psychische Vorgänge und überhaupt als psychisch bezeichnet wird. Im Gegensatz zum Physischen ist das Psychische Gegenstand der Aufmerksamkeit geworden. Der griechischen Philosophie ist diese scharfe

Unterscheidung noch fremd, sie hat nur die Begriffe des Lebendigen und Leblosen aus dem anfänglichen Hylozoismus differenziert, und wo diese Entgegensetzung stattgefunden hatte, wurde sie wieder vielfach aufgehoben, sobald man daran ging, das Psychische in seiner spezifischen Eigenart und Wahrheit zu deuten und zu bestimmen. Glücklicherweise bezieht sich aber die Verschiedenheit der Auffassung des Psychischen der Hauptsache nach nur auf seine metaphysische Erklärung. Dass es so etwas gibt wie Psychisches, und dass es überhaupt nur im Gegensatz zum Physischen wenigstens sprachlich bestimmt werden kann, darüber kann keine Meinungsverschiedenheit bestehen, mag man es auch metaphysisch entweder als mit dem Physischen durchaus identisch oder als zweites Attribut eines und desselben, jenseits dieses Gegensatzpaares stehenden Wesens ansehen.

Die Erforschung dieser empirisch-psychischen Vorgänge und ihrer Gesetzmässigkeit ist es nun, die gewöhnlich und schlechthin als Psychologie bezeichnet wird, und um die es sich hier handelt. Ohne Zweifel gehören zu diesen psychischen Vorgängen nicht nur das Empfinden, Vorstellen und Fühlen, sondern auch die sogenannten höheren geistigen Tätigkeiten, das Denken und Wollen. Psychisch und geistig wird allermeist gar nicht unterschieden, sondern völlig identisch gebraucht. Demnach fällt auch die Untersuchung des Denkens und Wollens mit ihrer Gesetzmässigkeit der Psychologie zu, und da diese „höheren“ geistigen Tätigkeiten einerseits alle Kultur und mithin auch alle Wissenschaft hervorbringen und andrerseits auch dasjenige nur durch sie vermittelt wird, was man Weltanschauung nennt, so scheint es ohne weiteres klar, dass die Grundwissenschaft und die Basis jeder Weltanschauung eben die Psychologie sein müsse. Die „Seele“ ist die Werkstatt, in der alles gebildet wird, was den Namen Wissenschaft, Weltanschauung und Kultur führt, was scheint also selbstverständlicher, als dass die Lehre von der Seele als die Grundlage für alle Einsicht in diese geistigen Güter zu gelten hat? Die Anschauung, die sich aus dieser Überlegung ergibt, bezeichnet man als Psychologismus. Danach gibt es offenbar wieder so viele Unterarten der Gattung „Psychologismus“, als es Wissenschaftsgebiete gibt. Man spricht nicht nur von einem logischen, ethischen und ästhetischen, sondern auch von einem soziologischen und religionsphilosophischen Psychologismus. Einen noch weiteren Umfang gewinnt die Psychologie in der positivistischen Voraussetzung, dass alles Gegebene und alles, womit irgend eine Wissenschaft sich beschäftigen kann, etwas

Psychisches sei, Empfindung und Vorstellung (perception, expérience), wie dies nach der englischen Assoziationspsychologie besonders bei James, und nach der sogenannten immanenten Schule der Fall ist. In diesem Falle wird alle Wissenschaft zur Psychologie, Psychologie erscheint als die einzige Wissenschaft. Das ist Psychologismus in der extremsten Form.[4] Wird ferner als der höchste Kulturwert entweder ausdrücklich oder stillschweigend das Leben angesehen und sein Sinn in die Erhaltung und „Entwicklung" gelegt, so wird die Psychologie selbst in den Strom der „Entwicklung" gestellt, und der Psychologismus erscheint als evolutionistischer Pragmatismus, der die Gesetze des Lebens und der „Entwicklung", vor allem das pragmatische Prinzip der Nützlichkeit, der gesamten Wissenschaft, Kultur und Weltanschauung als Fundament unterlegt und als Richtlinie der Erklärung und Forschung vorzeichnet.

Am meisten wird die Bezeichnung „Psychologismus" auf dem Gebiet der Logik gebraucht, weil hier die Frage von grundlegender und entscheidender Wichtigkeit ist, da die Logik unbezweifelt seit Sokrates, dem Entdecker des logischen Bewusstseins, als Grundlage jeglicher Wissenschaft gegolten hat. Hier tritt also der Psychologismus als diejenige Ansicht auf, die behauptet, die Logik sei nicht eine Wissenschaft neben der Psychologie oder gar ihr übergeordnet, sondern sie sei eine Sonderdisziplin der Psychologie. Der Kampf um diese Frage dauert bis auf den heutigen Tag fort und wird vermutlich auch noch die Zukunft eine geraume Zeit beschäftigen. So harmlos und einfach die Frage auf den ersten Blick erscheint, so sehr führt sie in die Tiefe und bis zu den letzten Fragen der Weltanschauung, wenn man den Konsequenzen ihrer möglichen Entscheidungen nachgeht. Gerade auf dem Gebiete der Logik dürfte auch der Konflikt zwischen Psychologie und einer Wissenschaft verständlich sein, die neben ihr an den gleichen Objekten eine eigene Betätigung in Anspruch nimmt. Alles Tatsächliche, was an den Vorgängen des Erkennens erforschbar und in seiner Gesetzmässigkeit bestimmbar ist, kann die Psychologie offenbar keiner andern Wissenschaft überlassen, sie muss es als zu ihrem Bereich gehörig bezeichnen. Dass es aber ausser dem Tatsächlichen noch etwas an den psychischen Vorgängen, die wir Erkennen nennen, geben sollte, scheint auf den ersten Blick gewiss problematisch, mit der Tatsächlichkeit scheint die Totalität eines Objektes durchaus erschöpft. Ist dies der Fall, dann ist jede Wissenschaft vom Erkennen, jede Logik und Erkenntnislehre neben der Psychologie gegenstandslos. Nun ist

es zwar offenbar dem Erkennen eigentümlich, neben seinem blossen Dasein noch eine Bedeutung zu haben, ein Ziel, einen Zweck, eine Absicht, nämlich die Erreichung der Wahrheit. Aber auch diese Absicht ist etwas psychisch Tatsächliches, es ist der begleitende Akt des Fürwahrhaltens, der in jedem Akt des Erkennens, also in jedem Urteil enthalten ist. Auch seine Gesetzmässigkeit, seine Beziehungen und seine kausale Herkunft, unterliegen demnach der psychologischen Analyse. Aber hier entsteht die wichtigste, die entscheidende Frage: Sind Fürwahrhalten und Wahrheit identisch? Wenn wir nach der Wahrheit eines Urteils fragen, meinen wir dann die Tatsache, dass es für wahr gehalten wird? Offenbar ist dies nicht der Fall, wenigstens scheint es auf den ersten Blick so. Dass in jedem Urteil der Anspruch auf Wahrheit enthalten ist, ist zweifellos, aber fraglich bleibt, ob dieser Anspruch berechtigt ist. Die Tatsächlichkeit dieses Anspruchs ist Gegenstand der Psychologie wie alles Psychisch-Tatsächliche, aber seine Berechtigung ist nichts Tatsächliches, ist durch keine noch so genaue psychologische Analyse zu ermitteln; ein wahres und ein falsches Urteil brauchen in ihrer psychischen Tatsächlichkeit keinen wesentlichen Unterschied aufzuweisen. Natürlich unterscheiden sie sich, wie alles Tatsächliche sich unterscheidet, da es überhaupt nichts Gleiches gibt, aber dieser Unterschied braucht die auf allgemeine Gesetze der psychischen Vorgänge ausgehende Wissenschaft nicht zu beschäftigen. Wenn nun aber diese Berechtigung, diese Wahrheit nichts Tatsächliches ist, was ist sie denn? Was kann es neben dem Tatsächlichen noch geben? Hier ist der Punkt, wo sich die Geister scheiden. Der Psychologismus erkennt ausserhalb des Tatsächlichen nichts als wirklich an. Ist Wahrheit nichts Tatsächliches, dann ist sie überhaupt nichts. Was wir Wahrheit nennen, ist nicht ein absoluter und in den Urteilsakten anzuerkennender Wert, sondern ist das Produkt einer Eigenart unseres Erkenntnisvermögens, unserer biologischen Organisation. Andere Wesen mit anderer Struktur des Erkenntnisorgans haben möglicherweise einen andern Wahrheitsbegriff, so dass ihnen vielleicht gerade das als falsch erscheint, was wir als wahr ansehen und umgekehrt. Beides geschähe mit derselben psychologischen Notwendigkeit. Da sich nun aber diese unsere Organisation entwickelt hat, so muss sich mit ihr auch der Begriff der Wahrheit entwickelt haben und zwar unter dem Trieb derselben Grundkräfte, die für jene massgebend waren. Als diese sind die Erhaltung und Vervollkommnung des Lebens anzusehen. Unter dem

Gesichtspunkt der Lebenserhaltung ist, wie bei andern, beispielsweise ethischen Massstäben leichter zu sehen ist, auch der der Wahrheit gebildet, umgebildet, entwickelt worden. Ist demnach der Wahrheitsbegriff in den Fluss der Entwicklung gestellt, so ist er einerseits längst etwas Tatsächliches geworden, und andrerseits ist seine allgemeingiltige Bedeutung zum Verschwinden gebracht, die Wahrheit ist als ein biologisch-psychisch Tatsächliches mit relativer Giltigkeit erkannt, absolute Wahrheiten sind als Phantome entlarvt.

Am deutlichsten wird dieser logische Psychologismus neben seinem Gegenteil, der reinen Logik. Die Idee einer reinen Logik umfasst weder psychologische noch metaphysische Tatsächlichkeiten, sondern ideale Beziehungen oder absolute Giltigkeiten und reine Werte. Diese sind als solche ein absolut Letztes, nach dessen Herkunft und Basierung zu fragen keinen Sinn hat, die unbedingt anerkannt werden sollen und deren Anerkennung das Wesen des Erkennens ausmacht. Die psychischen Vorgänge, in denen die Anerkennung dieser Werte empirisch vollzogen wird, liegen ausserhalb der Sphäre der reinen Logik, wenn sie auch an sie anknüpfen, von ihnen ausgehen muss und sie wegen der Gleichheit der sprachlichen Bezeichnungen oft von diesen zu sprechen scheint. Die Sprache ist an der Hand psychologischer Vorstellungen aufgebaut, und keine Logik kann sich ganz von ihr emanzipieren, wenn sie nicht in blossen Formeln sprechen will. So kann es denn kommen, dass die reine Logik manchem als ein „drittes Reich“ [5] erscheint, das zwischen dem Psychologischen und dem Metaphysischen in der Mitte liegt, und das sich, weil nicht tatsächlich, als ein reines Nichts herausstellt, so dass man sich in ihm „zwischen zwei Stühle setzt.“ [6] Ein Begriff wie der der Evidenz, der psychologisch dem Erkennen als Kriterium anhaftet, oder wie der von Gesetz, Urteil, Bewusstsein, Ich liegen also ausserhalb der Sphäre der reinen Logik und müssen, in ihr angewandt, durch Beiwörter aller psychologischen Bedeutung entkleidet werden. Vor allem liegt in der Idee der reinen Logik die Ablehnung jener Ansicht, nach der nur in der Aufzeigung der biologisch-psychologischen Herkunft eine Einsicht in den Giltigkeitsanspruch der Urteile und ihrer Elemente gefunden werden könne. Ebenso lehnt sie die Frage nach der Möglichkeit schlechthin giltiger Bewertungen ab und überlässt sie einer „Philosophie der Werte“, einer eingehenden Untersuchung über den Sinn der Werte und Werthaltungen überhaupt. Neben dieses Reich der Mitte, das absolut und einzig transzendent ist, muss aber eigent-

lich noch ein Reich gestellt werden, wenn überhaupt hier von einem Reich die Rede sein kann, es ist das Reich des Bewusstseins überhaupt. Bewusstsein will natürlich, wie schon oben bemerkt, nicht im psychologischen Sinne verstanden werden, sondern eben im rein logischen, als Begriff eines urteilenden Subjekts überhaupt, und das hinzugefügte kantische Genuswörtchen „überhaupt" ist dazu da, dies nachdrücklich zu bestimmen und darauf aufmerksam zu machen. Nicht von der psychologischen Tatsächlichkeit oder der historischen Entwicklung geht die reine Logik aus, sondern von einem Ideal, von dem, was die wissenschaftliche Erkenntnis — denn nur um diese handelt es sich in der Logik — leisten soll, von der Aufgabe und dem Ideal ihrer vollständigen Lösung. Es ist dies nur ein Zusammenhang von giltigen Urteilen und das Vorbild jeder empirisch vorkommenden Wissenschaft, die ihre Aufgabe stets in unerreichbarer Ferne vor sich sieht, ein Ziel, dem sie sich beständig nähert, ohne es je zu erreichen.

Der tiefste Grund für die Idee einer psychologischen Logik liegt wohl in der „Tatsache", dass dieselben psychischen Vorgänge zwei verschiedenen Beurteilungen unterworfen werden sollen, was auf den ersten Blick als unmöglich erscheint. Sie sollen kausal beurteilt werden, da sie wie jedes Geschehen ihrer ganzen Tatsächlichkeit nach dem geschlossenen kausalen Zusammenhang alles Geschehens einzuordnen sind, und sie sollen zugleich nach logischen Wertmassstäben beurteilt werden, da sie bestimmte Aufgaben zu erfüllen haben. In dieser dualistischen Spannung zwischen Notwendigkeit und Aufgabe liegt das Problem. Der Grundunterschied zwischen Psychologismus und reiner Logik liegt darin, dass von jenem die psychologische Tatsächlichkeit mit ihrer Entwicklung zum Massstab der teleologischen Beurteilung des Erkennens gemacht wird, während diese kausale und teleologische Beurteilung scharf trennt, für die sie giltige Wertmassstäbe voraussetzt, die in keinem kausalen Zusammenhang und in keinem Sein begründet sein können, da sie selbst die Voraussetzung alles Urteilens, also auch des kausalen und existentialen sind.

Neben diejenige Form der reinen Logik, auf die oben schon hingedeutet wurde, und die die absolut anzuerkennenden Giltigkeiten, die Normen des Erkennens, nicht in absoluten Werten, sondern in normativ gewandten Tatsächlichkeiten sieht, allerdings idealen und unveränderlichen Tatsächlichkeiten, die in ihrem eignen Sinne die absolute Notwendigkeit tragen, ist eine Art

von logischem Psychologismus zu stellen, die dieser Anschauung nahe verwandt ist, obwohl sie sich viel konsequenter und energischer als metaphysisch fundierte Logik herausstellt.[7] Es ist dies eine Anschauung, die ein Reich giltiger Denkformen annimmt, das über dem im Einzelbewusstsein sich faktisch vollziehenden Denken steht, ebenso ein überindividuelles Bewusstsein und Denken, aber in beiden keine jedem Sein vorausgehenden Werte, sondern reale Existenzen, real existierende Wesen sieht. Sie glaubt mit den Werten nur dann einen Sinn verbinden zu können, wenn sie sie hypostasiert, während reine Werte, ein überindividuelles Bewusstsein, das Ideal einer vollendeten Wissenschaft als Grenzbegriffe für sie entweder ihren Sinn verlieren oder ihre erkenntnistheoretische Leistungsfähigkeit einbüssen. Sie nimmt ein reales Welt-Ich an, dessen Gedanken und Bewusstseinsinhalte normative, anzuerkennende Tatsächlichkeiten darstellen für diejenigen Iche, in die es sich aus irgend einem dunklen Wesenstriebe differenziert. Sein und Denken, Sein und Ich-sein fallen hier zusammen.[8] Einen genau bezeichnenden Namen hat diese Anschauung noch nicht erhalten, denn die bei Lipps sich findende Bezeichnung „absoluter objektiver Idealismus“[9] ist zu allgemein und vieldeutig, man könnte sie eher absoluten immanenten Psychologismus nennen. Mit der metaphysischen Logik zusammen unterscheidet er sich von der reinen Logik durch die Annahme, dass die äusserste Spitze einer denkbaren Begriffspyramide das Sein ist, dass das Sein dem Sollen vorangeht und diesem allererst Sinn verleiht; von der metaphysischen Logik selbst trennt ihn die Auffassung des Seins als eines Psychischen, als eines Ichs und Bewusstseins, nicht als eines dem Bewusstsein transzendenten Seins.

b) Geschichtliche Übersicht.

Eine Untersuchung, die das Verhältnis zwischen Psychologismus, Transcendenzproblem und Metaphysik zum Gegenstande hat, muss sich natürlich in der geschichtlichen Übersicht über die Entwicklung dieser Begriffe und der in ihnen liegenden Probleme auf die Grundzüge beschränken, obwohl es verlockend genug wäre, einem in das menschliche Denken und seine Weltanschauung so tief einschneidenden Probleme wie es der Psychologismus darstellt, in seinem geschichtlichen Werden nachzugehen.

Zwei Hauptstrecken wird der geschichtliche Überblick zu unterscheiden haben: die Entwicklung und Umbildung des griech-

ischen Denkens, in dem die Renaissance einen Haupteinschnitt darstellt, und die Logik Kants und der nachkantischen Zeit. Die Vermischung von Seins- und Wertproblemen wird man als gemeinsame Signatur der ganzen ersten Periode in allen ihren Abschnitten anzusprechen haben, die freilich nicht immer eine naive, fraglose, das Problem überhaupt nicht bemerkende ist, sondern in ihren Hauptvertretern[1] zu einer bewussten Problemverschlingung wird, während durch Kant die Werte und ihre Probleme nachdrücklich in den Blickpunkt des philosophischen Interesses gerückt und von den Seinsproblemen scharf gesondert werden.

Bei den naturphilosophisch interessierten Vorsokratikern herrscht naive Vermischung von Sein und Sollen. Der logische Wert und das logische Bewusstsein waren noch nicht entdeckt, obzwar schon wirksam in ihrem Hinausgehen über die traditionelle Meinung, am deutlichsten bei Zenon von Elea, und bis zu den kühnsten Paradoxien fortschreitend. Natürlich verwickelten sie sich sofort in die tiefsten Widersprüche, wenn sie ihren extremen Rationalismus auf die Entstehung des Erkennens und und seine Eingliederung in die metaphysische Weltansicht anwandten. Sie mussten hierbei zu einem psychologistischen Resultat kommen, das ihre eigene Voraussetzung aufhob. Es zeigte sich schon hier in dem ersten Stadium des griechischen Denkens, dass Metaphysik und Psychologismus in irgend einer inneren Korrelativität stehen. Ein Metaphysisches gilt als Regelung des Denkens, bei Heraklit eine metaphysische Weltvernunft, die allen gemeinsam, ξυνόν, ist, und der sich der einzelne deshalb zu unterwerfen hat; Traum und persönliche Meinung treten unerklärt neben diese gemeinsame Weltvernunft, deren normativer Charakter schliesslich als common sense erscheint, als das, worin alle übereinstimmen oder was die meisten denken. Parmenides trägt in der Physik seiner Scheinwelt schon einen biologischen Psychologismus vor. Er betont die Abhängigkeit des Denkens von körperlichen Verhältnissen, jeder denkt so, wie es durch die Mischung der Stoffe in den Leibesgliedern bedingt ist, und hierin findet der Philosoph seine metaphysische Identität von Denken und (körperlichem) Sein bestätigt. Empedokles lässt das Denken von der Mischung des Blutes abhängig sein, und die Annahme, dass entweder nur Gleiches durch Gleiches erkannt werde oder Entgegengesetztes durch Entgegengesetztes waren zur Bestätigung dieser Ansicht ersonnene Postulate.[2] Wir sehen, der moderne biologische Psychologismus ist in einem seiner Grundzüge hier schon vertreten gewesen. Eine rein metaphysische Betrachtungs-

weise konnte das Denken nicht anders fassen, die Metaphysik musste die Logik resorbieren.

In der zweiten Periode des griechischen Denkens, die dem Werden aller Wissenschaft und aller Bewertung im Menschen selbst nachspürt, wird der anthropologische Psychologismus auf die Spitze getrieben und entfaltet seine letzten Konsequenzen, indem er als erkenntnistheoretischer Relativismus und Skeptizismus erscheint. Sein und Denken treten jetzt weit auseinander, es wird eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen gezogen, einer bringt das Sein sogar völlig zum Verschwinden[3], die Wissenschaft verliert ihren Gegenstand. Das hat diese Periode noch mit der früheren gemein, dass sie nur eine Seinsbetrachtung kennt, die Werte sind erkannt, wenn ihre tatsächliche Entstehung aufgezeigt ist. Der Hauptvertreter dieses Psychologismus ist Protagoras, der von seiner metaphysisch-psychologischen Grundlage der Erkenntnistheorie zu der Behauptung fortschritt, dass der Mensch, und zwar jeder einzelne, das Wertmass der Wahrheit sei, dass also Allgemeingiltigkeit nur Schein, das, was erkannt, d. h. sinnlich wahrgenommen wird, das αἰσθητόν, nur eine flüchtige Erscheinung sei. Die logischen Werte sind durch ihre Entstehung als Unwerte erkannt. Dass in all diesen Betrachtungen und Überlegungen die Giltigkeit logischer Normen bereits vorausgesetzt war, ahnte man nicht, obwohl beispielsweise der Satz des Widerspruchs täglich in der Eristik als entscheidendes Kriterium angerufen und von Protagoras in seiner Schrift von den Widerlegungsgründen fast zur Formulierung gebracht wurde. Das logische Bewusstsein, von Sokrates aus dem Skeptizismus der Sophistik herausgelöst, wurde von den Systematikern der griechischen Philosophie samt seinen Wertvoraussetzungen in die Welt der Metaphysik eingereiht, die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis, die Sokrates noch mit der übereinstimmenden Allgemeinheit gleichgesetzt hatte, wurde aus einer transzendenten Welt wahren Seins geholt, das primäre Sein, das ἐτεῇ ὄν bei Demokrit und das ὄντως ὄν bei Platon, wurde zum eigentlichen Gegenstand echter, wissenschaftlicher Erkenntnis, das sekundäre Sein blieb dem Namen nach ein Abbild, in Wirklichkeit ein unerklärter Rest. Die psychologische Gewinnung dieses allgemeingiltigen Seins in der Erkenntnis war bei Platon eine ἀνάμνησις, bei Aristoteles die Funktion einer Grundkraft des νοῦς, der selbst reine Form und aktuelles Sein die in die Materie versenkten Formen des primären Seins siegreich herauslöste. In dem wahren Sein liegen alle Werte beschlossen, seine Abbildung ist die Aufgabe des Erkennens.

Die Systematiker des griechischen Denkens waren alle Rationalisten im Gegensatz zum sensualistischen Empirismus der Sophisten, Demokrit so gut wie Platon und Aristoteles, aber die Sinnesanschauung blieb doch für die Auffassung des Denkvorganges und seiner Aufgabe das Vorbild. Das ganze griechische Denken fasst den Erkenntnisvorgang nach Analogie der sinnlichen, besonders der optischen Wahrnehmung,[4] eine schöpferische, die Gegenstände erzeugende Tätigkeit des Bewusstseins kennt es nicht. Massgebend blieb diese Grundauffassung nicht nur das ganze Mittelalter hindurch, sondern mit geringen Ausnahmen bis zu Kant hin. Dass die Vorstellungen und ihre Verknüpfungen tatsächlich keine Abbilder die Dinge seien, ist vor Kant schon gelehrt worden, dass sie es sein sollten, war immer die, wenn auch nicht realisierbare Forderung echter Erkenntnis geblieben.

Der anthropologische Psychologismus der Sophistik fand eine Erneuerung und Systematisierung in dem pyrrhonischen Skeptizismus. Am charakteristischsten sind hier die sogenannten Tropen des Aenesidemos und des Karneades, von denen der eine mit dem Hinweis auf den beständigen kausalen Fluss aller Wahrnehmungen und Meinungen, der andere mit der Leugnung der unmittelbaren Gewissheit mancher Sätze, die Aristoteles als unmittelbar einleuchtend erklärt hatte, die Endlosigkeit des beweisenden Erkennens[5] und damit die Unmöglichkeit jeder allgemeingiltigen Erkenntnis darzutun suchte. Gegen diese Skepsis mussten sich die Epikuräer und Stoiker in die widerspruchsvolle Situation verstricken, dass sie dieselbe auf der einen Seite als Konsequenz ihrer eigenen materialistischen Metaphysik und sensualistischen Erkenntnistheorie anerkennen, auf der andern Seite als Zerstörer jeder Grundlage der Ethik bekämpfen sollten. Auch die Erkenntnislehre der Stoa war durchaus Psychologismus. Die Wahrnehmungen sind für sie die Eindrücke, τυπώσεις, die die Dinge auf die unbeschriebene Wachstafel der Seele machen; aus ihnen verknüpfen sich Allgemeinvorstellungen und Begriffe, κοιναὶ ἔννοιαι, wobei der Sprache die Hauptfunktion zufällt. Die Epikuräer wandelten die Abbildtheorie in eine Zeichentheorie um, in eine Semeiotik, die indes nur die Ferne bezeichnen sollte, in der sich das menschliche Erkennen von dem Ideal der Wahrheit und Wissenschaft befand. Einen Ausweg aus diesem psychologistischen Relativismus sahen die Stoiker nur in ihrer metaphysischen Annahme von der Gleichheit des Denkprozesses in allen Menschen, die sie wieder aus der Einheit des göttlichen

λόγος ableiteten und deren Kriterium der consensus gentium wurde. Bei Cicero nahm dieser die Gestalt an, in der er historisch von so grosser Wirksamkeit geworden ist, die der eingebornen Ideen. Was allen Menschen im Denken gemeinsam war, wurde als von der Gottheit ursprünglich der Seele eingepflanzt angesehen. Die Metaphysik musste bei all diesen Denkern den letzten Stützpunkt der nur psychologisch-anthropologisch fassbaren Erkenntnis abgeben.

In der patristischen und neuplatonischen Philosophie wird ebenfalls durch Metaphysik die Schwäche und Unfähigkeit der in anthropologisch-psychologische Bedingungen verflochtenen Erkenntnis geheilt. Es ist die göttliche Offenbarung, die helfend eintritt, in der patristischen Philosophie die in der historischen Autorität fixierte, im Neuplatonismus das mystische Aufgehen des Einzelmenschen in den Urgrund des göttlichen Geistes. [6] Am typischsten tritt dies in dem gegen die stoische Erkenntnislehre und die Harmonisierungsbestrebungen der Apologeten gerichteten Worte Tertullians hervor: credibile est, quia ineptum est, certum est, quia impossibile est, credo, quia absurdum. Indem durch die Einwirkung des Neupythagoräismus sowohl in der patristischen wie in der neuplatonischen Philosophie die Hauptströmung dahin lief, den Begriff des reinen Geistes, πνεῦμα, herauszubilden und aus den Umhüllungen des Physiologischen und Psychologischen zu befreien, das wandellose Sein, die οὐσία, in ihn zu verlegen, wurden die platonischen Ideen und die aristotelischen Formen zu Gedanken, Gedanken des höchsten πνεῦμα, Gottes. Damit war der Bannkreis des griechischen Denkens, dem die geistige Tätigkeit nur als rezeptiv verständlich war, an einer Stelle und im Prinzip durchbrochen, die ewigen Normen und Werte waren in einem überindividuellen Ich verankert. In ihm suchte man auch die Überwindung des Dualismus, im Neuplatonismus durch Emanation, in der christlich-patristischen Philosophie durch die schöpferische Kraft des Geistes. Vom aristotelischen Monotheismus des Geistes war die alte Philosophie zu einem Monismus des Geistes fortgeschritten.

In Augustin liefen diese beiden Strömungen zusammen, und von ihm wurden aus dieser Umwandlung der platonischen Idee für das Mittelalter die dauernden Gedanken geprägt. Die Ideen Gottes und sein Wille, der bei Augustin zum ersten Mal in den Vordergrund tritt und den Primat im Reiche des Bewusstseins übernimmt, sind Urquell alles ausser ihm geltenden Seins und Wertes, in ihnen liegt das Wahre, das Gute, das Schöne, das

Heilige, sie sind die treibende Kraft, die Seele jeder Wissenschaft, die dauernde Wahrheit, von der allein der Weg zu den äussersten und letzten Provinzen des Wissenschaftsreiches hinausführt.[7] Zu diesen Ideen gelangt er durch die Selbstgewissheit der inneren Erfahrung, aus der die Sicherheit des individuellen Bewusstseins und Seins fliesst, in der er den Fusspunkt aller Voraussetzungen des Erkennens glaubt gefunden zu haben. Neben dem überindividuellen Ich der Gottheit war das Einzel-Ich entdeckt und als Ausgangspunkt einer psychologischen Erkenntnistheorie benutzt, die erst nach einem Jahrtausend in Descartes ihre Auferstehung feierte.

Die griechische Gedankenwelt in ihrem begrifflichen Höhepunkt Aristoteles und in der Zusammenfassung ihrer letzten auslaufenden Strömungen durch Augustin blieb massgebend für das mittelalterliche Denken. Es entwickelt sich in zwei Perioden, die eine Parallelität insofern aufweisen, als das Universalienproblem, das im Mittelpunkt seines Interesses stand und seine Hauptkraft absorbierte, in beiden die zwei entgegengesetzten Lösungen des Realismus und des Nominalismus fand. Wurde das Problem des Verhältnisses zwischen Allgemeinem und Besonderem realistisch gelöst, so schritt man entweder (in der ersten Periode) zur platonischen Hypostasierung der Gattungsbegriffe, und die logischen Abstraktionsstufen wurden zu Intensitätsgraden des Seins, oder man gab ihnen augustinisch eine ideale Existenz im göttlichen Geiste und beschränkte ihre reale Existenz aristotelisch auf die Einzeldinge (in der zweiten Periode)[8]. Wurde es nominalistisch gelöst, so geriet man in einen sensualistischen Psychologismus, der alles Allgemeingiltige verflüchtigte und die Welt in eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Einzeldingen auseinanderbröckelte, ohne dass synthetische Funktionen zu ihrer wissenschaftlichen Bewältigung gegeben waren. Die Mystiker suchten das Entstehen der Universalien psychologisch in der Einzelseele zu erforschen. Auf Seiten des Nominalismus zeigt sich die psychologistische Relativierung des Wahrheitsbegriffs in der Lehre von der doppelten Wahrheit; die Grenzen der Vernunft wurden auch auf Seiten des Realismus abzustrecken gesucht, indem man die Mysterien aus dem Bereich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit wegzog[9]. Auf Seiten des Nominalismus wurde eine Umbildung des Erkenntnisbegriffes versucht, indem Occam die Welt als irrational und dem Bewusstsein völlig heterogen fasste und die species intelligibiles als unnütze Verdoppelung durch Zeichen

ersetzte, deren Bezogensein auf korrespondierende Punkte der realen Welt die Erkenntnis ausmachte. Aus ihr ergab sich eine Relativität aller menschlichen Wissenschaft, eine docta ignorantia, die nur durch eine unsagbare Vereinigung mit der Gottheit, dem Quell alles Seins und deshalb aller Wahrheit, geheilt werden konnte. Wie die erste Periode sah auch die zweite eine energische Hinwendung zur Psychologie, die mit dem augustinischen Resultat der Gewissheit des Einzelbewusstseins als erster realer Erkenntnis endigte. Der Nominalismus und seine psychologistische Erkenntnistheorie gewannen eine Obmacht, die in Nikolaus von Cues deutlich zu merken ist. Aber allen diesen Gedankenbewegungen galt als Grundvoraussetzung und absolute Selbstverständlichkeit die Identität von Sein und Wert, das augustinische Wort, dass alles Seiende eo ipso gut sei, und dass das Böse ein Nichtseiendes darstelle.

Die Philosophie der Renaissance in ihrer ersten, der humanistischen Periode, bleibt in den zahlreichen neuen und erneuten Gedankenströmungen, die sie durchfluten, erkenntnistheoretisch doch in der Hauptsache metaphysisch orientiert, wenn auch sensualistisch-psychologistische Anschauungen hervortreten[10], in denen schon erkenntniskritische Gedanken heraufdämmern[11]. In Italien galt das unendliche Weltall in seiner künstlerischen Harmonie zu begreifen als Aufgabe des Denkens, die deutsche Mystik, die neben dem protestantischen Aristotelismus herging, schritt teilweise zur Entwertung wissenschaftlicher Erkenntnis[12], obwohl in manchen ihrer Vertreter Erkenntnisse und Ahnungen aufgingen, die genau denen der italienischen Naturphilosophie parallel gehen. Die zweite, naturwissenschaftliche Periode, in deren geistigem Gesichtspunkt vor allem das Problem der wissenschaftlichen Methode stand, und deren Ideal die Methode der Mathematik wurde, weist erkenntnistheoretisch gegenüber den mittelalterlichen Anschauungen nur nebensächliche Neuerungen auf bis zu Descartes. Die starke Betonung der Erfahrung gegenüber dem erfahrungsarmen Rationalismus des Mittelalters drängte immer zu einem sensualistischen Psychologismus hin; indessen bildete die Mathematik ein ziemlich starkes Gegengewicht. Der Mikrokosmosgedanke war, so sehr er den Anstoss zu neuen erkenntnistheoretischen Anschauungen barg, an sich nur der Reflex der metaphysischen Erkenntnislehre. Nach Val. Weigel erkennt der Mensch die irdische Welt, weil sein Leib aus der Quintessenz aller sichtbaren Substanzen bereitet ist. Bei Bacon hat das Denken noch die Aufgabe, die Wesensformen der Dinge zu

finden und abzubilden. Ihre Bedeutung und Giltigkeit bezog die Erkenntnis noch von einer metaphysischen Welt an sich seiender Dinge, deren im Denken zu erfassendes Wesen freilich die meisten in der mathematisch messbaren Quantität wie die Pythagoräer sahen. Der Schwerpunkt der Erkenntnis lag in der transzendenten Welt. Aber schon bei Bacon, bei dem sich das Denken bereits merkwürdig in anthropomorphen Formen bewegt [13], und dann besonders bei Descartes kommt der erkenntnistheoretische Grundcharakter der neueren Philosophie deutlich zum Durchbruch. Die neuere Philosophie ist im wesentlichen erkenntnistheoretisch orientiert. Sie beginnt mit der Frage, die schon vor Bacon auftauchte: Was ist menschliche Erkenntnis im Grunde, welche Ziele und Grenzen hat sie? Und sie gelangt in Kant mit Überwindung dieser Fragestellung zu der erkenntnistheoretischen Kernfrage: Was ist Wahrheit und Wissenschaft überhaupt? Auf ihrem Wege zur reinen Logik ist der Psychologismus, der auf die psychologistische Fragestellung natürlich als Antwort erfolgte, ein Durchgangsstadium.

Für Descartes ist das psychologische Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit das unfehlbare Erkennungszeichen der Wahrheit. Um aber nicht in einen psychologischen Relativismus zu geraten und Giltigkeit über den Umkreis des Selbstbewusstseins hinaus zu gewinnen, vollzieht er die augustinische Verkettung des Selbstbewusstseins mit dem Gottesbewusstsein, dem Bewusstsein der über allen Zweifel erhabenen, an sich existierenden Wahrheit, des vollkommensten Wesens, dessen Wille der Urgrund alles dessen ist, was als wertvoll und wahr zu gelten hat, nicht nur im formalen, sondern auch im transzendentalen Sinne. Der Satz des Widerspruchs leitet seine verpflichtende Wahrheitskraft aus dem göttlichen Schöpferwillen her. Dass das Ganze grösser ist als seine Teile, wäre nicht wahr, wenn Gott es nicht so angeordnet hätte [14], die Summe der Dreieckswinkel ist zwei Rechten gleich, weil Gott es so gewollt [15], dass wir ein Gebirge nicht ohne Tal denken können, beruht auf der besonderen Konstitution, die der Schöpfer unserer Seele gab. Ohne Gott gäbe es keinen Raum, also auch keine Wahrheit über Raumverhältnisse, die ganze Mathematik beruht auf der Voraussetzung der Existenz Gottes. Gott übernimmt auch die Vermittlung zwischen den immanenten Kriterien und dem transcendenten Sein der Dinge, er verbürgt die transcendente Geltung der idea clara et distincta. Descartes vollzieht genau dasselbe in der Erkenntnistheorie, was im 13. Jahrhundert Duns Scotus in der Ethik getan hatte. Den

Unterschied zwischen logischem Sollen und psychologischem Müssen hat er noch nicht gesehen. Der von Gott eingesetzte Naturlauf erzeugt alle unsere Erkenntnisse mit einer derartigen Notwendigkeit, dass der Irrtum zu einem unlösbaren Problem wird, das Descartes zwingt, sein System zu durchbrechen in der Annahme eines Willens, dessen Freiheit sich in das undurchdringliche Dunkel eines Mysteriums zurückzieht. So deutlich wie bei Descartes fordert bei keinem Späteren mehr der Psychologismus die Metaphysik als Stütze.

Im Bannkreis Descartes' bewegen sich die folgenden Gedankenströmungen, sie sind bis zu Kant hin mit wenigen Ausnahmen metaphysisch; bei Hobbes kreuzen sich die erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte auffallend. Rationalist auf der einen Seite, für den sich nur in gedanklichen Beziehungen die wahre Wirklichkeit erschliesst, ist er auf der andern Seite Psychologist und Nominalist, denn alles Denken ein Rechnen mit „Rechenpfennigen" ist, dessen Quell und Bedeutung eigentlich in der Willkür der Sprache liegt[16]. Ähnliches gilt von der Erkenntnislehre des Gassendi. Der Rationalismus wird als Glied in der mechanischen Kausalkette der materialistischen Metaphysik zum Sensualismus und Psychologismus. Es geht hier genau so wie bei den naturphilosophischen Vorsokratikern und bei Demokrit. Spinoza wird von der Metaphysik aus, in der er seinen Standpunkt von vornherein fixiert, indem das absolute Sein — deus sive natura — und die Identität seiner Gesetze mit denen der Logik als das gewisseste Axiom an die Spitze tritt, zu einem Anthropomorphismus gedrängt, der mit zwei uns nur gegebenen Attributen, der cogitatio und extensio, die unendliche Attributenfülle deuten und ausschöpfen will. Dieser Anthropomorphismus wird in Anbetracht der verschwindenden Kleinheit des zweiattributischen Betrachtungspunktes zum Skeptizismus, während die rein mathematisch-geometrische Struktur seines Erkenntnisgegenstandes gleichzeitig die in einer andern Dimension liegende unendliche Seinsfülle des Einzelnen und Mannigfaltigen zum Verschwinden bringt, und also nach dem Ausdruck Hegels zum Akosmismus wird. Das tritt hier deutlich zur Tage, dass schon die strenge Anlehnung des Erkenntnisbegriffes an das absolute Sein einer einheitlichen Metaphysik, auch wenn dies nicht so schroff bezeichnet wird wie etwa in „Spinozas kurzem Traktat", wo noch die Gegenstände in der Intuition des erkennenden Subjekts sich selbst beurteilen, schon einen latenten Psychologismus involviert. Das Denken selbst ist freilich für Spinoza die ein-

zige Erkenntnisquelle und Richter über alle Wirklichkeit, aber seine Giltigkeit ist metaphysisch verbürgt durch die Parallelität zwischen extensio und cogitatio, die im tiefsten Wesen der Substanz zur Identität wird; die beiden Parallelen laufen in der Unendlichkeit der Substanz zusammen.

Bei den Empiristen der englischen Aufklärungsphilosophie tritt der Psychologismus besonders deutlich in der Form auf, dass die psychologische Analyse, die psychische Genesis der Vorstellungen und Gedankenverbindungen als fragloser Wertmassstab für die logische Geltung und erkenntnistheoretische Bedeutung fungiert. So sehr man bei John Locke, dem Erstling der Aufklärungsphilosophie, wohl im Auge behalten muss, dass er die Frage nach den Grenzen und der Tragweite der menschlichen Verstandesbetätigung als Vorfrage aller Wissenschaft nachdrücklich gestellt hat, so darf man doch nicht verkennen, dass er der eigentliche Inaugurator des grundsätzlichen Psychologismus ist, wenigstens innerhalb der Entwickelung der englischen Philosophie. Hier ist er bei aller sonstigen Unoriginalität wirklich, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, original. Er fragt zuerst mit aller Schärfe nach der Entstehung unserer Vorstellungen, um zu einer sicheren Entscheidung über ihren objektiven Wert und das Gebiet ihrer berechtigten Anwendung zu gelangen. „Dass all unserm Wissen Prinzipien von allgemeiner und notwendiger Geltung zu Grunde liegen“, [17a] bestreitet Locke noch nicht, aber sie sind für ihn kein fertiger Besitz des Geistes, sondern „die Einsicht in die Art des Erwerbes ist die Bedingung für alle Gewissheit im Besitz unserer Erkenntnis.“ [17b] Der psychologischen Zergliederung, die alles leisten soll für die Kritik der Erkenntnis, auch den Erweis der Möglichkeit des Unendlichkeitsgedankens, bleibt noch ein unauflöslicher, für die Wissenschaft unentbehrlicher Rest, der Dingbegriff. So energisch und konsequent auch Berkeley seinen Kampf gegen die traditionellen Begriffe des Dings, der Allgemeinvorstellungen und des Daseins führt, so entschieden auch bei ihm der Fortschritt vom Psychologismus zu einer nichtpsychologischen Logik, wenigstens zu der Idee einer solchen, konstatiert werden muss, seine Unfähigkeit, die unbedingte Giltigkeit der mathematischen Gesetze zu ergreifen, weil er ihren Begriffen eine dingliche Bedeutung unterschiebt, sein Auf- und Abschwanken von der Höhe der platonischen Geistesvorstellung zum extremsten Nominalismus, der die unübersehbare Mannigfaltigkeit der einzelnen Empfindungen nur aus dem praktischen Bedürfnis einer sprachlichen Mitteilung

zu einer Einheit zusammenfassen lässt[18], alles dies hält ihn doch in einem prinzipiellen Psychologismus schliesslich fest, dessen Konsequenzen für die Möglichkeit einer Wissenschaft nur durch Metaphysik paralysiert werden können. Von Hume wird der Psychologismus mit konsequenter Energie bis zu dem Punkte fortgeführt, wo er sich entweder als Folge falscher Voraussetzungen erweisen oder in Skeptizismus, in Verzicht auf Wissenschaft umschlagen muss, wie einst in Griechenland. Hume kam zu dem Letzteren: „Was Hume in sich erlebt, das ist der Zusammenbruch des sensualistischen Grundschemas der Erkenntnis, den er freilich als Untergang des Wissens überhaupt empfinden und schildern muss.“[19] Wer als Wertmassstäbe der Wahrheit die unmittelbaren Eindrücke aufstellt, wer nur Impressionen und Fiktionen kennt, für den müssen freilich nicht nur die Begriffe der Substanz und Kausalität, sondern auch die Begriffe der Mathematik und überhaupt alle Verknüpfungen, die das erkennende Subjekt an dem Material der Erkenntnis vollzieht, unter die Kategorie der Fiktionen fallen, sich in Nichts auflösen. Der psychologische Zwang und Trieb, die Lebhaftigkeit mancher Vorstellungen und ihr Produkt, das belief, bleibt allein von der ehemaligen objektiven Wissenschaft übrig.

Um die Wissenschaft aus dem völligen Bankbruch, den sie in Hume erlebt hatte, zu retten, sah man kein anderes Mittel, als zu dem soliden Beharrungsvermögen des „gesunden Menschenverstandes“ zurückzukehren; man verschanzte sich gegen alle Angriffe der schneidenden humeschen Skepsis hinter dem Wall der stoischen κοιναὶ ἔννοιαι und der deskartischen psychologischen Unmöglichkeit, anders zu denken. Das a priori wurde zu einem psychologischen Instinkt. Insbesondere wurden jetzt die erkenntnistheoretischen Fragen mit ethischen und religiösen vermischt, wie es bis zu einem gewissen Grade in der englischen Philosophie von Anfang an der Fall gewesen war.[20] Besonders deutlich tritt dies hervor bei Herbert von Cherbury, in dessen Anschauungen logische und psychologistisch-metaphysische Gedanken aufs engste verquickt sind. Die allgemeingiltigen, ewigen Wahrheiten (notitiae communes), die er als das Fundament einer wahrhaft allgemeinen Kirche ansieht, haben, so sehr sie sich von den Erfahrungsdaten unterscheiden und als Bedingungen der Erfahrung anzusehen sind,[21] doch ihren logischen Wert in einem allgemeinen seelischen Vermögen (Instinkt), das seinerseits wieder auf das göttliche Allbewusstsein zurückgeleitet werden muss. In den Spuren Herberts von Cherbury wandelt Thomas

Reid, bei dem noch mehr ersichtlich wird, „wie die Auffassung des a priori als des psychologischen Prius und der logischen Bedingung unmerklich in einander übergehen.“ [22] Auf welche Weise die Prinzipien, auf die alle Schlüsse sich stützen, erworben sind, weiss Reid nicht, aber es ist ihm gewiss, dass sie einen Teil seiner Konstitution bilden, von der er sich nicht losmachen kann. Psychologische Tatsächlichkeit und psychischer Zwang, gegen den eine kritische Einrede keinen Sinn hat, bilden das Wesen der ersten Prinzipien.

Leibniz, dem das Ideal des mathematischen Beweises zur Identität von logischem und mathematischem Denkfortgang überhaupt wird, hat zuerst mit grossartiger Energie die Versöhnung von Empirismus und Rationalismus herbeizuführen gesucht. Der kantischen Transcendentalphilosophie hat er vorgearbeitet, indem er die Beurteilung der Erfahrungserkenntnis nach den Prinzipien der Vernunft anlegte. Die Unterscheidung von vérités éternelles und vérités de fait war treffsicher, ebenso die Zurückführung dieses Gegensatzes auf die Urteile, die danach in analytische und synthetische zerfielen. Die oberste Instanz bildete im Reiche der ersteren der Satz des Widerspruchs, in beiden eine nicht weiter zurückführbare Intuition. Wohl aber lassen sich die logischen und geometrischen Wahrheiten auf ihre letzten Gründe zurückführen, bei den tatsächlichen bleibt dies wenigstens für den menschlichen Verstand unmöglich; für ihn ist die unendliche Mannigfaltigkeit des Einzelnen nicht zu bewältigen. Für den göttlichen Verstand muss dies möglich sein, und für ihn gibt es keinen Unterschied von apriorischen und aposteriorischen Wahrheiten. Für uns darf es genügen, die einen auf das Prinzip des Widerspruchs, die andern auf das des zureichenden Grundes zurückzuführen. Indem Leibniz beiden Wahrheitsklassen eine verschiedene metaphysische Realität unterzulegen sucht, eine ewige platonische Welt und eine zufällige der γένεσις, verwickelt er sich in einen Widerspruch, da er das logische Ideal einer unendlichen Analysis des Tatsächlichen bis zu logischer Notwendigkeit in der Gottheit realisiert hat. Logische und kausale Notwendigkeit waren vorher vereinigt in der Gottheit wie bei Spinoza, jetzt werden sie wieder getrennt. Bei der Identifizierung von logischem Grund und Realgrund, die ihre entschiedenste Formel bei Spinoza gefunden hatte, [23] mussten den notwendigen und zufälligen Wahrheiten notwendige und zufällige Realitäten entsprechen. Aus der leibnizischen Möglichkeitslehre erwuchs in der Philosophie der Folgezeit der Satz des Wider-

spruchs zu dem entscheidendsten Kriterium der Erkenntnis aller Wirklichkeit, der extremste Rationalismus. Die Garantie der Allgemeingiltigkeit lag in der idealen Möglichkeit, die vor der Wirklichkeit stand, später wurde sie in die realen Weltgesetze verlegt, die die Seelenmonade virtuell eingeboren in sich trägt, und nach denen ihre Erkenntnis von der Perzeption zur Apperzeption fortschreitet. Das Irrtumsproblem wurde für diesen feinen Psychologismus unlösbar. Ebenso verblieb das Verhältnis der ewigen idealen Ordnungen, die den Gegenstand der Erkenntnis bildeten, zu der höchsten Monade und ihrem Erkenntnisverlauf im Dunkel.

Bei Tschirnhaus gerät die leibnizische Betrachtung, indem sie die universelle Weite aufgibt und sich auf das physikalische Tatsachengebiet beschränkt, mitten in einen prinzipiellen Psychologismus. Er stützt seinen gesamten Aufbau auf einige grundlegende Tatsachen der Selbstbeobachtung und kennt kein höheres Kriterium der Wahrheit als den inneren psychologischen Zwang, der uns nötigt, ein bestimmtes Subjekt immer mit einem bestimmten Prädikat zusammenzudenken. Dass auch aller Irrtum nach psychologischem Kausalitätszwang erfolgt, wird hier ebensowenig bedacht wie im früheren Psychologismus. Die Relativität aller Erkenntnis wird von Tschirnhaus nicht als Schluss aus den psychologistischen Prämissen gezogen, er schliesst die Lücke zwischen dem logischen und psychologischen Wahrheitskriterium durch eine metaphysische Behauptung. Was wir klar und deutlich begreifen, das gilt auch für alle denkenden Wesen, so dürfen wir annehmen. Die individuelle Verschiedenheit der Menschen besteht nur im Vermögen der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, der Intellekt ist derselbe und gehorcht denselben Bedingungen.

Bis zu Kant hin blieb man, trotz der allmählich sich vollziehenden und deutlich merkbaren Annäherung an die Idee einer reinen, psychologiefreien Logik, wesentlich im Bannkreis des Psychologismus befangen. Für D'Alembert, der sich vom rein sensualistischen Standpunkt zur Einsicht in das Problem der Erfahrung und der Notwendigkeit einer Metaphysik der allgemeinen Prinzipien durchgerungen hat, bleibt doch zuletzt alle Philosophie nichts als eine „Experimentalphysik der Seele.“[24] Seine Anschauung, dass Raum und Zeit nicht Dinge, sondern apriorische Massbegriffe sind, weiss Edmund Law nur durch die psychologische Analyse der Entstehung unseres Raum- und Zeitbegriffes zu stützen, weil er das lockesche Grundschema sen-

sation—reflexion als selbstverständlich voraussetzt. Maupertuis stösst bei Aufstellung seiner Theorie der Existenzialurteile in seinen „Philosophischen Versuchen über den Ursprung der Sprache“ auf das logische Grundproblem und formuliert es scharf. „Ist unsere Wissenschaft die allgemeine Wissenschaft der vernünftigen Wesen überhaupt, ist sie ein Teil des göttlichen Wissens und ein Anschauen unabänderlicher und ewiger Wahrheiten, oder ist sie lediglich das Ergebnis der Verbindung unserer spezifischen Sinneswahrnehmungen und somit von der besonderen biologischen Beschaffenheit unserer Gattung abhängig? Vermag der Verstand die allgemeinen Gesetze des Seins zu ergreifen oder spiegelt sich in allen seinen Erkenntnissen nur seine eigne eingeengte Natur wieder?“ [25] Einen Ausweg und eine Garantie für die Giltigkeit unserer Erkenntnisse weiss Maupertuis nur in einer metaphysischen Hypostasierung der Ideen und Gesetze. Wo diese nicht stattfindet, bleibt nur der Weg zur relativistischen Skepsis, den Maupertuis denn auch vorzieht, während ein deutscher Denker der Zeit, Gottfried Plouquet, das metaphysische Fundament wählt. Innerhalb der Psychologie des 18. Jahrhunderts wurde das Problem besonders lebhaft hin- und hergewandt, und ein besonderer Antrieb lag in dem Gegensatz zwischen Newton und Leibniz. Chr. Crusius, dem es zum ersten Mal klar wurde, dass die fundamentalen Prinzipien uns nur als notwendige Momente an der Erfahrung zum Bewusstsein kommen können, stand vor der Allgemeingiltigkeit dieser Prinzipien als einem Rätsel. Die Psychologie und der Empirismus knüpfen an Locke an und versuchen, durch Aufhebung seiner beiden Erkenntnisquellen in eine einzige die geschlossene Einheitlichung für die empiristische Erkenntnislehre zu gewinnen. In dieser Richtung wirken besonders P. Browne, der jene Vereinheitlichung allerdings aus theologischen Bedenken vollzieht, und die Assoziationspsychologie David Hartleys, dessen Lehre auf rein psychologischem Gebiet Condillac verbreitet, der wieder einen extremen Nominalismus ausprägt, indem er in der die Aufhellung des Verhältnisses von Begriff und Wort auch diejenige des Erkenntnisproblems sieht. Deutlich findet sich ein psychologistischer Relativismus wieder bei Tetens. „Sollten wir nicht behaupten können“, so bemerkt er, „dass noch mehrere allgemeine objektivische Verhältnisse von andern Geistern denkbar sind, wovon wir so wenig einen Begriff haben, als von dem sechsten Sinn und von der vierten Dimension?“ [26] Besonders in dem Kampf um den Satz des Widerspruchs trat der Gegensatz zwischen logischer

und psychologistischer Auffassung hervor, und mit all den Gründen wurde dieser Streit geführt, die auch noch in der heutigen Diskussion der Frage wirksam sind. Am bedeutendsten war die Schrift des Lossius über die „Physischen Ursachen des Wahren". Hier wird die Forderung erhoben, die Denkregeln aus der Geschichte des menschlichen Geistes abzuleiten, und an die Stelle der unnützen Lehren von den logischen Sätzen und Schlüssen soll die Lehre von dem Mechanischen bei dem Denken gesetzt werden. „Wie, wenn man . . . die Begriffe lieber klassifizierte nach den Organen, welche für diesen oder jenen Begriff gemacht zu sein scheinen? Wenn man zeigte, ob ein vorkommender Begriff durch einen oder mehrere Organen zugleich in die Seele gehe und durch welche? Wenn man den Bau dieses Organs zu Hilfe nähme, die Entstehungsart der Begriffe, die durch ihn möglich sind, zu erklären? Ohne Zweifel würden wir die Natur der menschlichen Ideen auf diese Art, wo nicht völlig, doch unendlich weit deutlicher einsehen, als aus allen Erklärungen, die vom Aristoteles an bis auf Leibnitzen sind gegeben worden." [27] Die Wahrheit ist nach Lossius durch das Fibernsystem unseres Leibes bestimmt, der Widerspruch zweier Ideen bedeutet, dass die ihnen entsprechenden Gehirnschwingungen einander aufheben. Aber auch dieser Psychologismus steht auf metaphysischem Untergrund. Dem Urheber der Natur wäre es nach Lossius ein leichtes gewesen, das menschliche Auge so einzurichten, dass es sich ein kreisrundes Dreieck hätte vorstellen können, und wir würden auf die Gewissheit unserer Erkenntnis alsdann nicht minder stolz gewesen sein, als wir es jetzt sind. Die Wahrheit ist nichts als „das angenehme Gefühl aus der Zusammenstimmung der Schwingungen der Fibern im Gehirne." [28] Man sieht, es sind mancherlei Überlegungen und Beweisgründe der heutigen Vertreter einer psychologistischen Logik, die hier von Lossius antizipiert sind, aber auch entscheidende Gegengründe, die heute gegen den Psychologismus vorgebracht werden, sind gegen Lossius schon von Tetens ins Feld geführt worden. Er trennt scharf die Frage nach dem, was tatsächlich in der Erkenntnis von der besonderen Einrichtung unserer Organe abhängt, von der Frage nach dem, was notwendig so ist und deshalb immer so bleibt, „wie auch die körperlichen Werkzeuge unseres Denkens verändert werden möchten, solange unser Ich nur ein denkendes Wesen bleibt." [29] Auch das πρῶτον ψεῦδος dieser psychologistischen Relativitätstheorien sieht Tetens schon richtig in dem Umstand, dass sie eine Gesamtanschauung über das Sein der

Dinge zu Grunde legen. Um die Logik in Psychologie oder Physiologie aufgehen zu lassen, müssten wir die unbedingte Giltigkeit unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnisse dargetan haben. „Ich sehe darin keine Erklärung unserer Denkarten, wenn nur bloss statt der Wörter Vorstellungen, Gedanken, Seele Einbildungskraft — die Wörter Fibernschwingungen, Fibernsystem und Wirkungen auf das Fibernsystem u. s. f. gebraucht werden. Wir haben von den letzteren nicht bessere Ideen als den gewöhnlichen.“ [30] Der Satz des Widerspruchs, bemerkt Tetens, sagt gar nichts über unser Denkgeschehen aus, das vielmehr oft Widersprüche aufweist; er bezieht sich nicht auf den Akt des Denkens, sondern auf den Inhalt, nicht auf den psychologischen Vollzug der Vorstellungen, sondern auf die Bedeutung, die sie als Prädikate eines Urteils besitzen. „Sollten solche Ideen, als unsere widersprechenden Prädikate sind, die Idee vom Zirkelrunden und die Idee von Winkeln und Ecken, in irgend einer Denkkraft als Prädikate einer Figur vereinigt werden können, so müssen es solche Ideen nicht mehr sein, als sie es bei uns sind. Sie müssen sich nicht ausschliessen oder aufheben. Und wenn sie das nicht tun, so sind sie freilich auch nicht widersprechend, aber dann sind sie auch nicht unsere Ideen, sondern wer weiss was anderes.“ [31] Die Rede von einem andersartigen Verstande muss als hypothetische Setzung unseres Verstandes den formalen Gesetzen unseres Denkens entsprechen. Bei einem Verstande, dem Widerspruchsvolles einhellig erscheint, ist diese Bedingung nicht erfüllt. „Das Dasein eines solchen Verstandes muss ich also ebenso notwendig verneinen als die Existenz eines widersprechenden Objekts “ [32]

In Kant hat die neuere Philosophie den Psychologismus durch die Idee der Transcendentalphilosophie prinzipiell überwunden, wenn es auch in der „mühsam sich herausringenden Sprache“ [33] der Vernunftkritik oft den Anschein hat, als wolle Kant das Gebiet der Psychologie bei der Fundierung der Erkenntnis nicht verlassen. Der naive Psychologismus, der die psychologische Genesis der Erkenntnis als fraglosen Wertmassstab derselben ohne weiteres voraussetzt, wird gleich von vornherein durch die Unterscheidung der quaestio facti und der quaestio juris in der Erkenntnis beiseite geschoben. Mit der Aufklärungsphilosophie und mit Descartes stand Kant insofern auf demselben Boden, als er den Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Untersuchungen nicht in die Welt der Dinge, sondern in die Vernunft verlegte, „aber er fand in dieser allgemeine und über alle Erfahrung hinaus-

reichende Urteile, deren Geltung weder von dem Ausweis ihres tatsächlichen Bewusstwerdens abhängig gemacht, noch durch irgend eine Form des Eingeborenseins (Leibniz) begründet werden kann."[34] Die Apriorität ist bei Kant weder psychologisch noch zeitlich, sondern bezeichnet nur die überempirische Geltung von Vernunftprinzipien, die alle Erfahrung erst ermöglichen, Werte, die aller Wissenschaft erst Sinn und Bedeutung geben. Unklar bleibt diese Apriorität bezüglich der sinnlichen Anschauungsformen, die die Allgemeinheit der mathematischen Urteile ermöglichen. Sie erscheinen bei Kant als menschliche Anschauungsformen und würden damit die Geometrie relativieren, für einen andersartigen Raum würden ihre Gesetze nicht gelten können, eine Anschauung, die von neueren Mathematikern tatsächlich vertreten wird. Ebenso bleibt unklar das Verhältnis zwischen den Formen der Anschauung und denen des Verstandes, zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Indes tritt die grundsätzliche Überwindung des Psychologismus gerade hier klar heraus. Wenn von „Verstand" im erkenntnistheoretischen Sinne die Rede ist, darf nicht an einen empirischen, an ein empirisch-psychologisches Bewusstsein gedacht werden, denn dies ist erst das Produkt des Verstandes im erkenntnistheoretischen Sinn, es ist Synthesis aus Form und Stoff. Der Verstand oder das Bewusstsein im erkenntnistheoretischen Sinne ist die reine Funktion dieser Synthesis der Mannigfaltigkeit, ist apriorische, formale Einheit, ist überindividuelles Bewusstsein als reiner Begriff, ist transzendentale Bedingung alles Denkens und Erkennens überhaupt. Schon in seiner vorkritischen Periode als Rationalist hatte Kant gegen den Psychologismus Stellung genommen, indem er die psychologische Evidenz des Nichtanderskönnens als Kriterium der Wahrheit ablehnte. ‚Was aber die oberste Regel aller Gewissheit, die dieser berühmte Mann (Crusius) aller Erkenntnis und also auch der metaphysischen vorzusetzen gedenkt, anlangt; was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr, so ist leicht einzusehen, dass dieser Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einer Erkenntnis sein könne. Denn, wenn man gesteht, dass kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders als fürwahrhalten könne, so gibt man zu verstehen, dass gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich sei und dass die Erkenntnis unerweislich sei. Nun gibt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Überzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständnis, aber nicht ein Beweisgrund davon, dass sie wahr sind."[35] Auf die Mathe-

matik, das beständige Kreuz der englischen Aufklärungsphilosophie, weist Kant immer nachdrücklich hin, und die Frage nach der Möglichkeit einer andern als der kausal-psychologischen Betrachtungsart des Denkgeschehens löst er mit der Lehre von der intellektuellen Freiheit.[36] Gegen Hume, dem die „Lebhaftigkeit" allein als Objektivitätswert der Vorstellungen in Betracht kam, bemerkt er, dass dieser überhaupt in keinem psychologischen Merkmal liegen kann, sondern einen selbständigen Akt der Beurteilung voraussetzt. Das empirische Ich, in dem der psychologische Denkverlauf sich vollzieht, wird aus seiner Unmittelbarkeit in das Reich der mittelbaren Objekte gerückt, wird selbst zu einem „Begriff der Apperzeption". Eine Metaphysik, die die Objektivität in einem transzendenten Sein verankert, wird gegenüber der absolut apriorischen Selbständigkeit der transzendentalen Apperzeption ebenfalls überflüssig.[37] Objektivität und Allgemeingiltigkeit treten aus ihrem früheren Abhängigkeitsverhältnis in eine Koordination, ja Identität zusammen, die Beziehung auf einen Gegenstand besagt nichts als Unterwerfung unter eine absolute Regel und deshalb Allgemeingiltigkeit.[38] Gegenüber der Feststellung, dass das Psychische um nichts primärer und wirklicher sei als das Physische, verliert auch der berkeleysche Idealismus seinen Halt, da er auf das lockesche Schema von der Priorität des Psychischen aufgebaut ist.[39] Und damit wird auch der biologische Psychologismus, der in dem Tatbestand des individuellen Ichs sich festsetzt, erst recht radikal vernichtet.[40] Reste des Psychologismus finden sich freilich bei Kant immer noch genug, besonders in Ansehung der Sinneserkenntnis, die als etwas zufällig Menschliches erscheint und möglicherweise auf eine Erkenntnis keine Anwendung findet, die mit Übergehung der phänomenalen Seite der Dinge die Numena erfasst.[41]

Indem die Hauptangriffe, die gegen die Theorie Kants, besonders in ihrer einfacheren, an den alten Realismus angelehnten Gestalt, die sie durch Reinhold erhielt, sich richteten, hauptsächlich den Begriff des Dings an sich ins Auge fassten, um von diesem aus die ganze Kritik als misslungen oder die alte Metaphysik als zu Recht bestehend nachzuweisen, wurde von selbst die weitere Entwickelung der Erkenntnislehre in die Richtung gedrängt, dass sie zu einer Auseinandersetzung mit dem Ding-an sich-Begriff wurde und zu einer Zersetzung desselben führte. Da dieser mit dem Dunkel des Zusammenhanges zwischen Sinnlichkeit und Verstand eng zusammenhing, suchte man zunächst dies Dunkel aufzuhellen, indem man unter Zugrundlegung

der leibnizischen Bewusstseinsstufen das Gegebene, den Stoff der Erkenntnis in die petites perceptions verlegte, auf deren Abstufung das Ding an sich den reinen Grenzbegriff der Unendlichkeit, des Differentials bildete. Das Irrationale wurde Grenze und Voraussetzung aller Erkenntnis.[42] Der Leibniz und Kant gemeinsame Grundsatz, dass wir nur das im eigentlichen Sinne erkennen, was wir selbst erzeugen, wurde zum Kardinalprinzip des Kritizismus. Die Erfahrungswissenschaft, an das unvollständige und niemals vollständig zu integrierende Bewusstsein gebunden, trat hinter die Mathematik und die Transzendentalphilosophie zurück. Mit dem Fallen des Ding-an sich-Begriffs in der theoretischen Fassung Kants wurde das Problem der Gegebenheit das Zentralproblem, das von Maimon aufgezeigt und bis an die Grenze des Irrationalen verfolgt worden war, freilich mit empirisch-psychologischen Begriffen, denn das waren doch die leibnizischen petites perceptions entschieden gewesen. Es war der erste Schritt nach Kant auf das Gebiet des Empirisch-Psychologischen. Und auf diesem Gebiete entsprang bald eine von Jacobi ausgehende Nebenströmung, die das Geschäft des Kritizismus mit vollem Bewusstsein auf empirisch-psychologischen Boden stellen und auf ihm zu Ende führen wollte. Die Hauptströmung ging nach dem Meere einer neuen Metaphysik, in dem Denken und Sein sich vereinigen, alle scharfen Unterscheidungen, die Kants besondere Angelegenheit waren, sich ausgleichen und alle Fragen restlos sich auflösen sollten. Schon Maimon hatte Sein und Bewusstsein identifiziert und den „stärksten Idealismus“ (Jacobi) damit ausgesprochen. Sigismund Beck behielt in der Anschauung, dass die Inhalte eines überindividuellen ursprünglichen Bewusstseins zu gegebenen Gegenständen des individuellen Bewusstseins würden, immer noch diesen Inhalt des überindividuellen Bewusstseins als unerklärten Rest zurück. Für Fichtes Anschauung wurde der Primat der praktischen Vernunft zum treibenden Motiv, indem er die Entscheidung zwischen konsequentem Dogmatismus und Idealismus zu Gunsten des letzteren herbeiführte und in der Einsicht, dass Bewusstsein und Denken der gemeinsame Exponent alles Seins und Gegenstandes sei, das Sein selbst zu einem Produkt des Bewusstseins machte und den letzten unerklärten Rest des Gegenständlichen in das Selbstbewusstsein und seinen autonomen Denkschritt zurückzog. Sein System wurde zum ethischen Idealismus; alles Psychologische war aus dem Subjekt der Erkenntniswelt verbannt und in seinem Gegensatz zum Physischen zugleich mit dem des Subjekts und

Objekts in einer Entwicklung des Ich, in einer „Geschichte des Bewusstseins“ aufgehoben. Die Logik nahm hier den ersten Ansatz, sich zur Metaphysik zu erhöhen, während sie früher abwärts in die empirische Psychologie geführt worden war. Noch blieb die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Empfindung, aus den allgemeinen Formen des Bewusstseins und der produktiven Einbildungskraft unableitbar, als empiristischer Rest zurück, sie war nur in ihrer Allgemeinheit teleologisch aus einer Uraufgabe begriffen. Sie im einzelnen zu erklären, die „Kategorien der Natur“ als die Formen aufzudecken, in denen die Vernunft ihrem Ziele gemäss sich selbst verwirklicht und objektiv setzt, übernahm Schelling. Neben den ethischen trat der physische Idealismus, der in den Gestalten der Natur den Zweck der bildenden Vernunft in den Stufen seiner Verwirklichung, die ihm Menschen erreicht wird, ergriff und deutete. Der Höhepunkt dieser Verwirklichung, den man nach Kant im ethischen autonomen Willen der Persönlichkeit gesehen hatte, wurde nun durch die Anregung Schillers in die ästhetische Funktion verlegt, das System der Vernunft wurde zum ästhetischen Idealismus. Der schroffe kantische Dualismus des Sinnlichen und Sittlichen wurde zur Vorstufe der exemplarischen ethischen Persönlichkeit, des ethischen Genies, des vollendeten Künstlers herabgesetzt durch Jacobi und die Romantiker. Bei Herbart erscheint die Sittenlehre schon als Zweig der allgemeinen Ästhetik. Das Vorbild in all diesen Gedankengängen gegen die kantische Sittenlehre war natürlich Shaftesbury. Der ästhetische Idealismus dehnte sich auf die Geschichte aus in Schillers Unterscheidung des Naiven und Sentimentalischen, um in Schellings „transzendentalem Idealismus“ die Kunst als Höhepunkt, Abschluss und Vereinigung der beiden Reiche des Sittlichen und Wissenschaftlichen, des unbewussten und bewussten Vernunftschaffens erscheinen zu lassen. Über Schellings Identitätsphilosophie mit ihrem Absoluten jenseits von Ich und Nicht-Ich, den spinozistischen Gottesbegriff der schleiermacherschen Religion und das „absolute Sein“ des späteren Fichte führte der Weg zum Sieg des ästhetischen Idealismus. Dieser dauerte indes nicht lange, er musste dem logischen Idealismus Hegels weichen, der an die Stelle des indifferenten Absoluten den Geist setzte und an die der Anschauung den Begriff. Die Entwicklung des Wirklichen zeigte sich als Dialektik, als Differenzierung des Geistes in die logischen Kategorien, die Logik wurde zur Metaphysik. Das Wesen des dialektischen Ganges, Widerspruch und Aufhebung, musste allem Wirklichen seinen Platz in dieser Ent-

wicklung anweisen, aber in der Kryptogamie mit den realen Wissenschaften lag einerseits das Bekenntnis der Unmöglichkeit der gestellten Aufgabe, und anderseits lag im Panlogismus doch jene skeptische Selbstaufhebung vor, die auf Grund der Logik mit ihrer Forderung der widerspruchslosen Begreiflichkeit den Widerspruch als Methode zur Lösung dieser Aufgabe anrief. Der Widerspruch sollte den Widerspruch befriedigen.

Aber in all diesen Bestrebungen, ein System der Vernunft zu finden, war die Trennung von Geist und Psyche, von Logischem und Psychologischem vorausgesetzt. Neben dieser metaphysisch-logischen Entwicklung der kantischen Philosophie lief jedoch eine psychologistische parallel, die wie bei Reinhold an einen erkenntnistheoretischen Realismus sich anlehnte. Mit Jacobi hebt sie an, indem sie sich zunächst als Gefühlssensualismus darstellt, der die Aufgabe, alles Wirkliche zu erfassen, nur als eine für das unmittelbare Gefühl zu lösende hinstellt, während das Denken an sich in seiner ewigen Mittelbarkeit sich nur im Kreise des Bedingten, des kausalen Mechanismus herumwenden kann. Der eigentliche Begründer und Vorkämpfer des neuen Psychologismus aber wurde Jacob Fr. Fries, der von der jacobischen Gefühlstheorie ausgehend die transzendentale Analytik auf den Boden der empirischen Anthropologie und Psychologie stellen wollte. Er unterscheidet eine demonstrative und eine anthropologische Logik. Die erstere hat es nur mit der Form der Allgemeinheit, der leeren Denkbarkeit, den „notwendigen Sätzen über das Wesen der Dinge überhaupt“ [43] zu tun, die Hauptfrage der anthropologischen Logik ist: „Wie kommen Begriff und Denken unter die Tätigkeit des menschlichen Geistes?“ [44] Fries sieht nicht, dass er hier eine metaphysische Frage von absoluter Unlösbarkeit stellt; die unendliche Analysis, die hier auszuführen wäre, hatte schon Leibniz dem göttlichen Geiste allein vorbehalten. Bisher habe man, sagt Fries, beide Arten der Logik getrennt behandelt und ihren Zusammenhang nicht bemerkt, daher sei die demonstrative Logik so „arm an Gehalt“ [45] gewesen. Er tadelt die Engländer, weil sie die Logik ganz in der empirischen Psychologie haben aufgehen lassen, und lobt Kant, dass er ihnen hierin entgegengetreten sei. Nur gehe Kant zu weit, wenn er behaupte, die Logik dürfe keine psychologischen Prinzipien voraussetzen, was daher rühre, dass er „überhaupt das Verhältnis der Philosophie und philosophischen Anthropologie nicht kannte“. [46] Den krassen Psychologismus glaubt Fries dadurch fernzuhalten, dass er eine Unterscheidung zwischen „Beweisen“ und „Deduzieren“

trifft.[47] Wie metaphysisch voraussetzungsvoll seine philosophische Anthropologie ist, scheint Fries zu fühlen, wenn er sie mit der psychologia rationalis Wolffs vergleicht und behauptet, nur seine Methode sei eine andere, nämlich die eigene innere Selbsterfahrung. Im einzelnen ist Fries nicht straff und konsequent genug, besonders in seiner Terminologie; Wahrheit ist ihm bald die Übereinstimmung mit transzendenten Dingen,[48] bald eine rein immanente Ordnung. Aber dieser Umstand hängt eng mit dem Grundstock seiner erkenntnistheoretisch-psychologischen Anschauung zusammen. Die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, die äusserlich mit Kant übereinstimmt, hat bei ihm einen ganz andern Sinn[49]. Auf diesen Unterschied, meint Fries, sei bisher in der Logik zu wenig Gewicht gelegt worden.[50] Die Vernunft als das unmittelbare Erkenntnisvermögen nennt er im Anschluss an Jacobi Gefühl. Interessant ist, wie er diese Funktion in ihrer Bedeutung vorführt, indem er an die Anschauung des common sense anknüpft. „Wir finden häufig eine Mitwirkung der Gefühle bei unsrer Beurteilung der Wahrheit. Ich fühle wohl, sagt z. B. jemand, dass du recht haben magst, aber ich sehe es doch noch nicht klar ein. Oder wenn jemand für ein Geschäft guten Rat sucht, so muss man ihm oft antworten: nähere Regeln lassen sich da nicht vorschreiben, dein Gefühl wird dir schon sagen, was du zu tun hast. Auf diese Weise findet sich ein allgemeines Wahrheitsgefühl, ein moralisches Gefühl, das Gewissen genannt, welches über den sittlichen Wert der Handlungen entscheidet und ein Gefühl der Lust und Unlust, welches dem Geschmack gehört und vorzüglich als ästhetisches Gefühl allein taugt, um das Schöne und Erhabene zu beurteilen. Was nennen wir hier Gefühl? Kant machte uns zuerst die richtige Bemerkung, dass dieses innere Gefühl von aller Empfindung des Sinnes ganz verschieden sei; er zeigte, dass, wer diesen Unterschied nicht anerkenne, auch keinen Unterschied zwischen Annehmlichkeit, Schönheit unb Güte finden, folglich Genuss und Tugend nicht scheiden könne. Er blieb aber damit nur bei Gefühlen der Lust und Unlust stehen, indem er zeigte, dass die Urteile des Gewissens und alle reinen Urteile des Geschmackes nicht aus der sinnlichen Erkenntnis entspringen. Wir müssen aber noch weiter gehen, nicht nur die Zweckmässigkeit in Beziehung auf Lust und Unlust, sondern auch noch manches andere beurteilt das Gefühl. Überall darf dies Gefühl nicht, wie sonst geschah, Sinn oder Wahrheitssinn genannt werden, denn es ist nicht Sinn, sondern selbsttätige Urteilskraft. Im allgemeinen steht das Fühlen dem

Begreifen und Schliessen gegenüber. Alles Denken durch bestimmte Begriffe und Schlüsse ist eine zusammengesetzte mittelbare Tätigkeit unseres Geistes, wo liegt nun aber das unmittelbare, mit dem diese Tätigkeit anfängt? Ich sage: Jede Tätigkeit der Urteilskraft, die unmittelbar für sich aufgefasst wird, nennen wir Gefühl. Es gibt demgemäss drei Arten der Gefühle. Die erste Art beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir im Augenblick der Gründe eines Urteils gewiss bin, die zweite ist Gefühl der subsumierenden, die dritte Gefühl der reflektierenden Urteilskraft." [51] Nach solchen psychologisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen muss natürlich die Urteils- und Begriffslehre sehr neuartig ausfallen. Das Urteil kann im eigentlichen Sinn nur dem Verstande angehören, nicht dem Gefühl und stellt so eigentlich nur die Wiederholung einer schon vorhandenen Erkenntnis dar. „Es muss Erkenntnisse in uns geben, deren wir uns ohne Urteil nicht bewusst werden könnten, sonst wäre das ganze Urteilen eine unnötige Weitläufigkeit." [52] Demnach ist alles Erkennen des Verstandes eigentlich eine fortwährende Tautologie. Die analytische Erkenntnis gibt zwar nur Erläuterung, „lernen wir aber unsern Gedankengang genauer kennen, so finden wir, dass alle Kunst des Raissonnements, der Schlüsse und des Systematisierens es nur mit diesen Tautologien zu tun hat und dass ihre Wichtigkeit eben in der Wichtigkeit jener Deutlichkeit im Denken liegt, durch welche uns erst die höhere Selbsterkenntnis wird." [53] Und trotzdem gibt es auch Vorstellungen, die Behauptungen enthalten, „assertorische Vorstellungen", [54] aber man muss im Auge behalten, dass diese Behauptungen einer rein intuitiven Erkenntnis (Gefühl) angehören, und deshalb mit Stellungnahme zu einer Vorstellungsverbindung nichts zu tun haben. Deshalb müssen diese assertorischen Vorstellungen auch absolut irrtumslos sein, [55] Irrtum ist ja nur im Verstand denkbar, wenn dieser die Erkenntnisse, die die Vernunft (Gefühl) bereits besitzt, nicht in ihrer vollen Reinheit und Totalität ins Bewusstsein heraushebt. [56] Der Begriff unterscheidet sich von der Vorstellung besonders durch seine Allgemeingiltigkeit, aber diese darf nicht nur nicht mit Objektivität verwechselt werden, die auch der Vorstellung zukommt, sondern muss auch in ihrem Wesen rein psychologisch verstanden werden, ihr eigentliches Merkmal ist die Mitteilbarkeit. [57] Gerade bei der Lehre vom Begriff tritt wieder der Umstand hervor, dass Fries nicht konsequent in seiner Terminologie ist; der Begriff wird bald durch Analyse und Synthese gebildet, [58] bald „immer nur durch Trennung erhalten". [59] Daher

muss denn auch der consensus omnium als Entscheid über die Wahrheit fungieren.[60] Dass das Erkenntnisvermögen in allen Menschen das gleiche ist, erscheint auch bei Fries nur als das metaphysische Korrektiv für die psychologisch-relativistische Basis der Erkenntnis. Denn relativistisch ist seine Anschauung ganz entschieden, es lassen sich aus seiner Logik genug Belege dafür anführen. Ja, er stellt schon die Wahrheit als das Produkt der menschlichen Vernunft mit dieser zusammen in den Prozess der Entwicklung hinein. „Wir müssen zuerst die vollständige Geschichte der Ausbildung des menschlichen Erkennens untersuchen, um in diesem die Stelle des Denkens und des Verstandes aufzufinden, können dann erst daraus die Lehre von den Denkformen, die reine allgemeine Logik ableiten und nachher zusehen, wie diese Denkformen im menschlichen Erkennen angewandt werden, so dass man für alles Folgende den Titel angewandte Logik brauchen kann.“[61] In der Nähe von Kant erscheint Fries gleichwohl nicht nur durch seine Terminologie, sondern vor allem durch seine Anschauung, dass der Reflexion nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen erreichbar sind, und zwar nur in den Formen, die diesem Vermögen eignen. Wenn demnach eine Metaphysik für den bewusst reflektierenden Verstand unmöglich ist, so ist sie auch aus dem Grunde völlig überflüssig, weil sie als sicherer Besitz im Gefühl bereits vorhanden ist, und wenn auch kein demonstratives Wissen sie zu erreichen vermag, so ist doch eine „Ahndung“ von ihr vorhanden, die vollkommen ausreicht. Diese Ahnung spricht sich aus und verdichtet sich zum religiösen Gefühl und erscheint äusserlich im Kunstwerk, dem Symbol der Vermählung zwischen den Ideen, die keinem Wissen zugänglich sind, und dem Stoff, der allein von der Reflexion zu erfassen ist. Aber diese Anschauung erscheint bei Fries wieder sehr in schillerndem Licht, sie ist nicht konsequent festgehalten. Während sie in der neuen Kritik die herrschende ist, treffen wir in der Logik auch ein Wissen der Vernunft (Gefühl), das nicht volle Gewissheit bietet, sondern an die Anschauung gebunden ist, während der Glaube eine Überzeugung ohne Beihilfe der Anschauung darstellt und die Ahnung als „Überzeugung nur aus Gefühlen, ohne bestimmten Begriff“[62] definiert wird.

Die friesische Lehre mit ihrem auf dem gewohnten Boden der Tatsächlichkeit ruhenden und anscheinend greiflichen Selbstverständlichkeit gewann viel Beifall, es bildete sich eine förmliche Schule, die seine Anschauungen auch für andere Gebiete

fruchtbar zu machen suchte. In dieser Richtung und auf dieser Basis suchte die Folgezeit vielfach den genuinen Kritizismus. Man betrachtete ihn als die Selbstverständigung des empirischen Bewusstseins, als die Besinnung auf die „Tatsachen des Bewusstseins", die dem gesunden Gebrauch des Verstandes zu Grunde liegen und deren letzte und wichtigste die eigenartige Beziehung ist, mit der sich Sein und Bewusstsein gegenseitig bedingen, weshalb Realismus und Idealismus sich in einem transzendentalen Synthetismus verschmelzen müssten.[63] Von Schleiermacher wurde dieser als ein fernes, dem Menschen unerreichbares Ziel, nach dem seine Vernunft mit dialektischem Pilgerschritte wandert, zum Gegenstand des (dialektischen) religiösen Gefühles, da die synthetische Einheit von Sein und Bewusstsein wie bei Spinoza in Gott vollendet ist; die Transcendentalphilosophie war zur Mystik umgebogen.

Ein latenter Psychologismus sind die Grundmauern, die das herbartische System der kritischen Metaphysik tragen. Dem dialektischen Heraklitismus der Identitätsphilosophie trat in Herbart ein neuer Eleatismus entgegen. Aber das absolute Sein, das in seiner Mannigfaltigkeit dem widerspruchsvollen Schein unverkennbar zu Grunde liegen muss, kann zur Begreiflichmachung dieses Scheines und seiner psychologischen Entstehung nicht das geringste beitragen, da es einerseits als „absolute Position" in Gefahr ist, selbst zu dem Physisch-Realen zusammenzuschrumpfen oder sich gar selbst als Erscheinung zu entpuppen, anderenteils in seiner eleatischen Starrheit eine schroffe Ablehnung alles psychischen Geschehens und damit, da alles Erkennen ja auf dem Felde des empirischen Bewusstseins wächst, zu seiner eigenen Negation führt. „Die Statik und Mechanik des Geistes" ist Psychologismus im Sinne der englischen Assoziationspsychologie, nur dass dem Vorstellungsmechanismus mit Hilfe des Widerspruchssatzes in den metaphysischen „Realen" eine Art von logischem Resonanzboden geschaffen wird.

Die Leistung des Widerspruchssatzes und der Formen der formalen Logik überhaupt schränkte Fr. Bouterwek wieder auf hypothetische und formale Erkenntnis ein, aber, indem er von der Philosophie die Erkenntnis des absoluten Seins als Leistung verlangte, sah er in Abhängigkeit von Jacobi das empirische Selbstbewusstsein mit seinem handelnden Willen als einzige Funktion an, die dieser Leistung gewachsen sei. Alles Erkennen, in der Erscheinungswelt festgebannt, endet in Skeptizismus; der Wille allein konstatiert die entgegenstrebende Welt unendlich

vieler Kräfte. Indem Schopenhauer diese unendlich vielen Kräfte in eins fasste, entstand ihm der metaphysische Weltwille, der sein Dasein also der Hypostasierung einer empirisch-psychologischen Erfahrung verdankt. Die logischen Formen und Werte, auf deren Giltigkeit der Weltwille sich aufbaut, werden diesem zum Opfer gebracht, ohne dass das Mysterium zu lichten wäre, wie aus diesem irrationalen Urgrund der Phönix eines Bewusstseins sollte aufsteigen können, und noch weniger, wie dieser Urwille dazu kommt, sich in Erscheinungen zu hüllen. In der Religionsphilosophie des alten Schelling wird dieses merkwürdige Rätsel klar heraus- und an den Anfang gestellt; die Loslösung der Vernunft von dem unvernünftigen Weltgrund ist nicht zu erklären und zu deduzieren, alles Erkennen findet eine Schranke am Irrationalen, die Vernunft kann über sich selbst und ihr Verhältnis keinen Ausweis geben, wiederum offensichtlich eine metaphysische Umdeutung der psychologischen Parallelität von Verstandes- und Willensäusserungen.

In die Philosophie Ludw. Feuerbachs ging das Irrationale mit dem Namen Materie als Wesensbestandteil ein und schuf so einen umgekehrten Hegelianismus, in dem der Geist als Selbstentzweiung der Materie zu leerem Schein herabgesetzt wird und einer Bewegung der Materie auch in der Erkenntnistheorie Platz machen muss, die natürlich als reiner Sensualismus erscheint, genau so wie in der französischen Aufklärung, bei Hobbes und Demokrit. Die Materie kann nicht wissen, wie sie an einzelnen Punkten der Natur zu allgemeingiltiger Selbsterkenntnis kommt. Auch aus Schellings Neospinozismus ist ein Psychologismus des Erkennens erwachsen, vertreten durch Ignaz Paul Troeler, der den Grundgedanken der Transcendentalphilosophie, psychologisch gefasst, mit dem Mikrokosmosgedanken der italienischen Naturphilosophie zu einer Metaphysik verband, die von der Selbsterfahrung des menschlichen Gemütes geleistet wird, dessen Gesetze diejenigen der Welt sind. Hier treffen wir klar ausgesprochen und zum Prinzip gemacht einen echt romantischen Gedanken, den Novalis in einem bekannten Distichon ausgesprochen hatte.[64] An sich braucht das Prinzip der Selbsterfahrung, da es im Ergreifen überindividueller Geltungen über sich selbst hinausweist, nicht zu einem Psychologismus in dem Sinne zu führen, dass die logischen Gesetze und damit die ganze Philosophie nur als Produkte der Selbstentwicklung mehr gelten können. Die letztere krasse Form des Psychologismus hat Fr. Eduard Beneke unter Anlehnung an Herbart ausgebildet. Der Kernpunkt dieser

Lehre ist der, dass es so etwas wie apriorische Erkenntnis gar nicht gibt, dass man deshalb alle Bemühungen um sie endlich beiseite setzen und zu einer „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage Wissens“ sich bekehren solle. Die englischen Assoziationspsychologen sind wieder die Vorgänger und Muster. Wer das grosse und verwickelte psychische Gewebe, das wir Wissenschaft und Kultur nennen, kennen lernen und beurteilen will, muss es analysieren und die einzelnen Fäden bis zu ihrem Ursprung verfolgen. Hier müssen ursprüngliche Anlagen, Vermögen zu finden sein, aus denen durch die Anregung der Sinne das ganze Gewebe sich spinnt, und keine tabula rasa wie bei Locke. Allerdings haben diese Vermögen mit denen durch Herbart bekämpften nichts zu tun, sondern weisen sich als Kräfte und Triebe aus, die der Aktualisierung durch Reize harren. Aber es gibt nicht nur ursprüngliche Triebe, sondern die Erfahrung lehrt, dass auch neue Triebe entstehen können. Die aus ihnen aktualisierten Vorstellungen assoziieren sich und werden wie bei Herbart reproduziert, und so knüpft sich nach und nach das ganze Gewebe mit seinen feinsten Maschen und Verschlingungen. Dies Gewebe vor unsern Augen aufzulösen und so seine Entstehung zu demonstrieren, ist nach Beneke die Aufgabe der Logik. Mit Bewertungen der Vorstellungsverbindungen hat sie nichts zu tun, es sei denn nach dem Nützlichkeitsprinzip, das freilich Beneke erst in der Ethik als Massstab aufgestellt hat, ohne es auf die Logik zu übertragen. Eine Bedeutung und einen Rückhalt bekommt die benekesche Logik durch die Konstruktion einer Metaphysik, wobei das oft bewährte Mittel der Analogie behilflich sein muss. Die Selbsterfahrung muss analog auf die äussere Welt übertragen werden, weil es nur bezüglich der Innenwelt Erkenntnis und Gewissheit unmittelbar gibt. Wie die Gewissheit über die Existenz dieser „äusseren Welt“ entstanden ist, erfahren wir nicht.

Seit als Reaktion gegen den Idealismus der Vernunftsysteme eine breite materialistische Strömung und die Richtung auf naturwissenschaftliche Spezialisierung die Beete des deutschen Geisteslebens auszufüllen begann, ist in der Logik ein latenter oder offener Psychologismus herrschend geworden, der bis auf den heutigen Tag vertreten ist und die Oberhand hat gegenüber einer von Seiten der reinen Logik besonders in der letzten Zeit energisch einsetzenden Bekämpfung. Die sensualistische Erkenntnistheorie, die im Materialismus lag, wurde durch Czolbe zunächst von aussen an ihn herangebracht und so aus ihm selbst entbunden. Sie breitete sich mit der materialistischen Metaphysik

aus und trat als verfeinerter Psychologismus in die nächste Bewegung ein, die aus einer Rückkehr zu Kant erwuchs, da grossenteils der echte Kritizismus zunächst in der psychologischen Auffassung und als Fortsetzung der englischen Aufklärungstheorie gesehen wurde.

Auch in der Philosophie der ausserdeutschen Länder herrschte in der Entwicklung des 19. Jahrhunderts fast ausnahmslos ein sensualistischer und positivistischer Psychologismus. Nach Frankreich war seit der Mitte des 18. Jahrhunderts der Sensualismus der englischen Aufklärung und Assoziationspsychologie importiert worden und hatte sich unter mancherlei gegensätzlichen Gedankenströmungen zu einer Lehre entwickelt, die den offiziellen Namen „Ideologie" bekam. Während die herrschende Stellung allmählich an Frankreich überging und England der rezeptive Teil wurde, spaltete sich der französische Sensualismus in einen radikalen und einen zurückhaltenden Zweig. Der erstere war durch die Enzyklopädisten vertreten, brachte in dem système de la nature sein Hauptwerk hervor und fand später in Cabanis und einer grossen Reihe von Ärzten Hauptvertreter und eine seiner Hauptstützen in der Schädellehre Galls. Der andere, von Bonnet ausgehend, betonte gegen die materialistische Assoziationspsychologie die Aktivität des Bewusstseins und schritt später in ihrem Hauptvertreter Maine de Biran zu einer voluntaristischen Metaphysik fort. Auch in das positivistische System Aug. Comtes musste natürlich der psychologistische Sensualismus als erkenntnistheoretischer Teil eingehen, und hier enthält er als Relativismus in bekannter charakteristischer Weise in seiner eigenen Formel seine immanente Widerlegung: Tout est relatif, voilà le seul principe absolu. Auch der reaktionäre Traditionalismus, der auf die Rettung der bedrohten metaphysischen Güter ausging und zu diesem Zwecke dasselbe Mittel wie einst Pierre Bayle anwandte, litt an dem Gebrechen eines relativistischen Psychologismus.

Auf die englische Philosophie hat die radikalere Richtung den nachhaltigsten Einfluss geübt, bis ihr durch die beiden Mill, besonders J. St. Mill, ein wissenschaftlich vorsichtiger Psychologismus entgegengesetzt wurde, der unter Anerkennung der völligen Unvergleichbarkeit des Physischen und Psychischen die Psychologie als die Wissenschaft von Gesetzen alles geistigen Lebens zum Fundament der Wissenschaft überhaupt machte. In dieser Form ist der Psychologismus bis zur Gegenwart herrschend geworden, indem ihm als Grundsatz gilt, dass die empirische

Psychologie die Gesetze alles geistigen Geschehens, also die der Logik, der Ethik und der Ästhetik festzustellen habe; von der Logik wird es mit besonderem Nachdruck hervorgehoben. Als besonders einflussreich erwies sich in dieser Hinsicht die gegen Hamilton gerichtete Schrift Mills „An Examination of Sir William Hamiltons Philosophie", in der ausdrücklich die Psychologie als endgiltiges theoretisches Fundament der Logik bezeichnet wurde.[65] Die logischen Gesetze sind nach Mill Verallgemeinerungen aus der psychologischen Erfahrung genau so wie die übrigen Gesetze einer Wissenschaft. Selbst das oberste Sinngesetz des zu vermeidenden Widerspruchs wird hiervon nicht ausgenommen, nur dass es in der Erfahrung sehr weit hinauf in graue Vorzeit gerückt wird, es ist „eine unserer frühesten und naheliegendsten Verallgemeinerungen aus der Erfahrung", die darauf beruht, „dass Glaube und Unglaube zwei verschiedene Geisteszustände sind".[66] Auf der realen Organisation der menschlichen Vernunft, in der sich zwei entgegenstehende Sätze nun einmal nicht vertragen, ist die zwingende Kraft der logischen Gesetze herzuleiten, eine andere Quelle ist ein für alle Mal unauffindbar. In der schottischen Schule, der Hauptgegnerin der englischen Assoziationspsychologie drang der deutsche und besonders Kants Einfluss allmählich ein, und mit ihr suchte Hamilton die Logik umzugestalten, aber indem er auf dem Boden der inneren Erfahrung stehen blieb und von hier aus zu einem Agnostizismus kam, der alles Erkennen auf endliche menschliche Verhältnisse beschränkte, blieb er gleichwohl in einem prinzipiellen Psychologismus stecken, so sehr er darüber hinausstrebte.

Wenn Mill alle Wissenschaften und speziell die Geschichte zu Naturwissenschaften machen will, so stellt Herbert Spencer ausdrücklich alle in die Kausalreihe der Entwicklung, die in der Philosophiegeschichte von langer Hand vorbereitet nun durch ein neues Prinzip und weitschichtiges Detail von Charles Darwin zum beherrschenden Gedanken für die Natur geworden war. Die eingebornen Ideen, früher von der englischen Aufklärung hart bekämpft, werden jetzt zur beherrschenden Macht. Sie erklären sehr leicht und dem Entwicklungsprinzip gemäss die psychologische Evidenz der Wahrheiten, die sich dem Individuum noch in keiner Erfahrung bestätigt haben. Es sind eben erworbene und durch die Vererbung in langen Jahrtausenden aufgespeicherte Erfahrungen des menschlichen Geschlechtes. Die Werte der Logik werden zum Entwicklungsprodukt ebenso gut wie die der Moral und Ästhetik, und für alle drei Gebiete ergibt sich als

leitendes Prinzip in dem entwicklungsmässigen Aneignungsprozess der Gesichtspunkt der Nützlichkeit, des Vorteils im Kampf ums Dasein.

Die italienische Philosophie, stark von den gährenden politischen Ideen bewegt, stellt zum grössten Teil eine Verarbeitung fremder Gedanken und Einflüsse dar. Während für die Lehre Rosminis der alte Gedanke der eingebornen Idee den Grund für neue abgab, legte Gioberti die beiden Ordnungen des Denkens und Seins zu einem Ontologismus zusammen. Ein versteckter Psychologismus liegt beiden zu Grunde, bei Rosmini ebenso wie bei Descartes, bei Gioberti so gut wie bei Spinoza. — Neben diesen beiden haben sich mancherlei fremde Gedanken gekreuzt, neben Kant wurde auch Comte und sein Positivismus in Italien eingeführt und verbreitet.

Oben wurde schon hervorgehoben, dass in Deutschland der Psychologismus in etwas verfeinerter Gestalt auch in die Periode eingetreten ist, die sich aus der Reaktion gegen die Metaphysik des Materialismus und der Rückkehr zu Kant um die sechziger Jahre entwickelte. Einerseits wurde die Transcendentalphilosophie in diesem Neukantianismus auf die vielfältigste Weise aufgefasst, es entstand ein lebhafter Streit um den genuinen Kritizismus; von den einen ganz im Sinne eines reinen apriorischen Rationalismus gedeutet, erschien der Kritizismus andern ganz im Lichte des Positivismus und Empirismus, ja im Namen Kants bildete sich die sogenannte immanente Schule, die, vom inividuellen Bewusstsein ausgehend, sich nur durch metaphysische Annahmen an der Gefahr des Solipsismus vorbeizuwinden vermag. Dazu kam andrerseits, dass alle die Philosophen, die von der allmählich verselbständigten und grossgewachsenen Psychologie herkamen, aus ihrer Spezialwissenschaft gewöhnlich psychologistische Anschauungen mitbrachten, und dass ferner der neukantischen Erkenntnislehre wieder neben einem erneuten Realismus ein Positivismus und ein mit diesem eng verwandter Empiriokritizismus entgegengesetzt wurde. Besonders im Anschluss an J. St. Mill und Herb. Spencer hat sich der neue Psychologismus entwickelt und ist mit besonderer Betonung des Nützlichkeitsprinzips als treibendem Motiv der Wahrheitsentwicklung zu einer Lehre geworden, die als Pragmatismus bezeichnet wird, die aber eben so wenig neu ist, wie der Psychologismus überhaupt. Man sagt zwar nicht mehr, dass der Mensch ist und denkt, was er isst, wie der Materialismus, aber auch hier ist die Eigenart der Organisation das letzte Erklärungsmittel für alle geistigen Er-

scheinungen.[67] Man geht allen Ernstes daran, der Geltung und dem Entwicklungsgang der Logik ebenso wie der Sprache durch das Studium der primitiven Völker auf die Spur zu kommen.

Vom Hungergefühl der ersten Polypen bis zu den grössten gedanklichen Leistungen des Kulturmenschen sucht man die Entwicklungsreihe aller theoretischen und praktischen Bewertungen aufzuzeigen. Speziell das Widerspruchsgesetz kann, da sonst nichts seine Giltigkeit verbürgt, nur aus dem Selbsterhaltungstrieb zu erklären sein.[68] Die Mathematik erlangt für uns ihre Gewissheit nur dadurch, dass es uns immer wieder misslingt, andere Möglichkeiten, wie etwa ein Dreieck mit einer grösseren Winkelsumme als zwei Rechten, herauszuphantasieren.[69] Das Identitätsgesetz muss als eine Urhypothese angesehen werden, die eine der Entwicklung so notwendige Möglichkeit, die Zukunft vorauszusehen, hervorbringt.[70] Als Kriterium der Wahrheit gilt die psychologische Evidenz, das Zwangsgefühl des Nichtanderskönnens oder die Möglichkeit, einen andern zur Zustimmung zu zwingen.[71] Der Kritizismus selbst wird vom Standpunkt dieser Entwicklungstheorie der Wahrheit biologisch erklärt und zwar als eine Hypertrophie des biologischen Erkenntnistriebes, und es wird darauf hingewiesen, dass bei einer Steigerung dieser pathologischen Erscheinung leicht etwas im Gehirne zerreissen könne.[72] So etwas wie „Wahrheiten an sich“ oder „Bewusstsein überhaupt“ gibt es nicht, Wahrheit hat nur Sinn für einen urteilenden Menschen.[73] Und für ihn kann Wahrheit nur so viel bedeuten als nützlich und lebenfördernd.[74] „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil; darin klingt unsere Sprache neu und vielleicht am fremdesten. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu glauben, dass die falschesten Urteile — zu denen die synthetischen Urteile a priori gehören — uns die unentbehrlichsten sind.“[75] Diese Worte Nietzsches werden angezogen als Ausdruck für das psychologistische Kriterium der Wahrheit, das ganz allgemein gesprochen in der Konsequenz eines Urteils gesehen wird, neben die Erfolgsethik ist eine Erfolgslogik getreten[76]. Die Erkenntnislehre hat demnach die Aufgabe, das theoretisch richtige Verhalten des Menschen als lebenfördend zu erweisen,[77] ferner nicht irgend eine rein theoretische Bewertung, sondern die „Entstehung der Urteile im Bewusstsein zu erklären, ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie“.[78] Wir erinnern uns hier der ganz ähnlichen Bestimmung der erkenntnistheoretischen Aufgabe durch Fries und sehen

deutlich, eine wie straffe Verbindungslinie von ihm zu dem neuen Psychologismus führt. Die Möglichkeit allgemeiner Urteile zu untersuchen, kann ihre Aufgabe nicht sein, da es solche Urteile im Sinne von unbedingter Allgemeingiltigkeit einfach nicht gibt.[79] Wir können nie die Grenzen unsres Denkens überspringen, „einen Standort für uns ausserhalb unsrer selbst gewinnen".[80] Die Denkunmöglichkeit kann niemals Garantie für absolute Allgemeingiltigkeit sein, da sie nur das Wesen, die Struktur unseres Denkens widergibt.[81] Nur unter der unerweislichen Voraussetzung, dass die Bedingungen und das Wesen unseres Denkens unveränderlich und zugleich die Bedingungen und das Wesen jedes möglichen Denkens wären, könnte von allgemeingiltigen Urteilen die Rede sein. Jedes Konstruieren und Umschreiben eines solchen allgemeinen, alle möglichen Arten des Denkens als Gattung umfassenden Denkens bewegt sich im Kreise, da es selbst an die Bedingungen unseres Denkens gebunden ist. Nicht einmal eine Allgemeingiltigkeit, die sich bloss auf unser menschliches Denken beschränkte, dabei aber den Anspruch machte, für alle Zeiten zu gelten und unwiderruflich zu sein, ist möglich, da uns nichts die Unveränderlichkeit unserer Denkbedingungen und demnach Denkgesetze garantiert.[82] Ja, es lässt sich geradezu behaupten, dass diese sog. Denkgesetze nicht immer dieselben gewesen sind, dass sie sich gebildet, umgebildet und entwickelt haben, so dass die Aufgabe der Logik historisch wird, nämlich die Gestalt der Denkgesetze in den einzelnen Stadien der Entwicklung des menschlichen Intellektes aufzuzeigen.[83] Dass man nicht bemerkt, dass für die Aufstellung auch nur irgend einer Möglichkeit für Vergangenheit oder Zukunft die Giltigkeit der Denkgesetze für diese Zeit bereits vorausgesetzt ist, ist das Merkwürdigste an diesen psychologistischen Gedankengängen.

Neben diesem extremen Psychologismus, als dessen Vertreter noch James besonders zu erwähnen wäre, nimmt die logische Theorie von Th. Lipps eine eigenartige Stellung ein. Nach seiner Unterscheidung einer doppelten Art von Psychologie muss natürlich eine zweifache Art von Psychologismus angenommen werden, ein Psychologismus des empirischen und des überindividuellen Bewusstseins. Den ersteren bekämpft Lipps zwar auch als grobe Verwechslung von psychologischen und logischen Möglichkeiten, besonders aber vom Standpunkt der Aufgabe des Erkennens, die in der Begreiflichmachung der physischen, nicht der psychologischen Dinge besteht. Überhaupt steht sein Psychologismus im engsten Zusammenhange mit seiner Auffassung des

Transcendenzproblems, deshalb soll er weiter unten bei Untersuchung des Verhältnisses von Psychologismus und Transcendenzproblem eingehend erörtert werden.

Während so auf der einen Seite die Einsicht in die Unhaltbarkeit psychologistischer Erkenntnislehre sich nach und nach Bahn bricht — und besonders gewirkt haben in dieser Hinsicht die „Logischen Untersuchungen" von Edm. Hussert — bleibt auf der andern die psychologistische Grundauffassung in den weitesten Kreisen dominierend. Mit Nachdruck und einem gewissen Pathos verteidigt wurde sie hauptsächlich, nachdem aus den letzten Ausläufen der materialistischen Metaphysik, die sich mit der darwinistischen Entwicklungslehre verbunden, und aus dem Kampf zwischen Natur- und Geschichtswissenschaft sich das alte Problem der allgemeingiltigen Werte herausgeschält hatte, das schon in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts in einem Werke wie „Der Einzige und sein Eigentum" vorgeklungen hatte. Die Umkehrung aller Werte wurde nun auf das Gebiet der Wahrheit und Erkenntnis selbst ausgedehnt, und Schlagworte wie das der griechischen Aufklärung, dass nichts wahr und alles erlaubt sei, wurden auf die paradoxe Spitze getrieben, zu der Frage: „Ob nicht der Wert aller Dinge darin liegt, dass sie falsch sind?" [84] Als Reaktion dagegen wird die Bestimmung auf die allgemeingiltigen Werte, die allem Wissen und aller Kultur erst Sinn verleihen, immer lebendiger.

2. Das Transcendenzproblem.

a) Begriffsbestimmung.

Die Vieldeutigkeit des Begriffes Transcendenz, die nicht nur in der geschichtlichen Entwickelung der philosophischen Terminologie genugsam hervorgetreten ist, sondern auch heute noch besteht, ergibt sich aus der verschiedenen Auffassung dessen, auf das sich der Begriff der Transcendenz bezieht. Es müssen sich soviele Arten der Transcendenz unterscheiden lassen, als es Dinge gibt, denen etwas transcendent sein kann. In der Metaphysik wird beispielsweise Gott transcendent genannt, wenn er als ein von der Welt, der Natur verschiedenes Wesen bezeichnet werden soll. In der Ethik wird von transcendenten Normen oder Imperativen gesprochen, und man meint damit Gesetze für das ethische Wollen, die über dem Willen des Einzelnen stehen und ihre verpflichtende Kraft entweder in sich selbst besitzen

oder aus einem transcendenten Sein oder Zweck herleiten. In der Logik, wo ein erkennendes Bewusstsein als Subjekt der Transcendenz gemeint ist, hat man zunächst das menschliche Erkennen bei diesem Ausdruck im Auge gehabt und diejenigen Wahrheiten damit bezeichnen wollen, die alles menschliche Erkennen in seiner Beschränktheit übersteigen also nur einer höheren oder anders organisierten und von anderen Erkenntnisbedingungen abhängigen Erkenntniskraft erreichbar sind. In diesem Sinne ist auch die Rede von einer Transcendenz der Dinge an sich, der νούμενα zu verstehen — wenn damit auch nicht ohne weiteres in ihnen das Objekt einer anderen Erkenntnisart gesehen werden soll — während die Erscheinungen, die φαινόμενα deshalb immanent sind, weil sie von den Bedingungen der menschlichen oder jeder möglichen Erkenntnis als abhängig gedacht werden. In engem Zusammenhange steht hiermit diejenige Transcendenz, die die menschliche Erfahrung zum Beziehungssubjekt hat, und als erkenntnistheoretische Charakterisierung alles desjenigen erscheint, was über die menschliche Erfahrung hinaus liegt und nur durch gedankliche Operationen, durch die Aktivität der Vernunft zu gewinnen ist, wie beispielsweise die mathematischen Figuren, Substanz, Kausalität und Gesetz. Natürlich ist hier Erfahrung im Sinne von Wahrnehmung, von sinnlicher Wahrnehmung gemeint, und wohl zu unterscheiden von der Terminologie Kants, in der Erfahrung die wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt bedeutet. In noch weiterem Sinne wird das Wort Transcendenz da gebraucht, wo als das Überschrittene das menschliche Bewusstsein gemeint ist, und hier entsteht denn die in der Geschichte der Erkenntnislehre so vielfach hervorgetretene Frage nach der Existenz der Aussenwelt, die bei manchen Erkenntnistheoretikern heute noch als philosophisches Problem angesehen wird, ja als das eigentliche Problem der Erkenntnistheorie, als das Problem der Transcendenz. Andere, für die hier kein Problem und keine sinnvolle Fragestellung vorliegt, weil die Voraussetzung, als sei das menschliche Bewusstsein etwas schlechthin Gegebenes, für sie wegfällt, fassen als Subjekt der Transcendenz das Bewusstsein in seinem allgemeinsten Begriff, das Bewusstsein überhaupt oder, um es noch deutlicher zu machen, dasjenige, was nur als Subjekt gedacht werden kann, die Voraussetzung alles Subjektseins, die reine Subjektivität, wenn man diesen Ausdruck nicht missversteht. Es ist dasjenige Subjekt also, dem gegenüber alles Andere Objekt ist, und in Bezug auf das allein von Objekt im erkenntnistheoretischen Sinne

die Rede sein kann, weil alles andere Objektsein als auf erkenntnistheoretischen Voraussetzungen fussend ausserhalb des Rahmens der Erkenntnistheorie fällt. Als diesem Bewusstsein immanent muss alles Erkennen gefasst werden. Erkennen überhaupt und Bewusstsein überhaupt sind korrelate Begriffe, natürlich das Erkennen nicht in psychologischem Sinne verstanden als Akt eines empirischen Bewusstseins, sondern im Sinne der Erkenntnistheorie, für die nur die Bedeutung des Erkennens, sein Sinn, oder mit einem scholastischen Terminus, das Intentionale an ihm in Betracht kommt. Und was ist dieser Sinn des Erkennens überhaupt? In der allgemeinen Antwort auf diese Frage herrscht Einstimmigkeit: Der Sinn alles Erkennens ist die Wahrheit. Auch noch in der Unterscheidung von formaler und materialer Wahrheit geht die Einstimmigkeit ziemlich weit. Jene ist die Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst ohne Rücksicht auf einen Gegenstand, nach dem das Denken sich zu richten hat, es ist die Einstimmigkeit der Urteile unter einander oder ganz allgemein die Harmonie der Gedanken mit den rein formalen Denkgesetzen, die nichts anderes zum Ausdruck bringen als den Sinn alles Erkennens überhaupt oder dasjenige überhaupt, was wir als Sinn bezeichnen. Durch die beiden letzten Ausdrücke wird schon auf einen entscheidenden Unterschied in der Bestimmung des Wahrheits- und Erkenntnisbegriffs hingedeutet, auf einen Punkt, an dem formale und materiale Wahrheit miteinander verwachsen sind oder doch aufeinander hinweisen. Einesteils wird nämlich die Bedeutung der formalen Wahrheit und der formalen Denkgesetze darin gesehen, dass sie den Sinn alles Erkennens zum Ausdruck bringen, weil dieser darin besteht, ein für sich bestehendes Sein irgendwie zu ergreifen und abbildend in einer anderen Sphäre, im erkennenden Geiste, zu wiederholen. Die allgemeinsten Verhältnisse dieses Seins zum Ausdruck zu bringen, ist darnach der Sinn der formalen Denkgesetze. Beispielsweise bringt also das oberste dieser rein formalen Denkgesetze, der Satz des Widerspruchs, zum Ausdrucke, dass dasjenige, was ist, nicht zugleich nicht sein kann, und dasjenige, was nicht ist, nicht zugleich sein kann. Und deshalb verstösst gegen die formale Wahrheit, wer etwas Seiendes als nichtseiend bezeichnet oder etwas Nichtseiendes als seiend.[1] Anderesteils gilt die formale Wahrheit mit ihren sog. Denkgesetzen für nichts anderes als Ausdruck und anderer Name für dasjenige, was überhaupt Sinn heisst. Nicht den Sinn des Erkennens bezeichnet sie, sondern den Sinn schlechthin. Was nicht formal wahr

ist, was den sog. obersten Denkgesetzen widerspricht, hat nicht nur als Erkennen keinen Sinn, sondern das hat überhaupt keinen Sinn. Diese Denkgesetze sind also reine Sinngesetze, oder sie sagen nur, dass dasjenige, was behauptet wird, ehe überhaupt nach seiner Wahrheit gefragt werden kann, einen Sinn haben muss. Was demnach bisher als formale Wahrheit bezeichnet wurde, ist eigentlich in beiden Auffassungen ein nicht ganz zutreffender und glücklicher Ausdruck. Im ersteren Falle liegt schon eine materiale Wahrheit vor, eine ganz allgemeine zwar, da sie sich nur auf die allgemeinsten Verhältnisse des Seins bezieht, aber immerhin materiale Wahrheit, der alle andere materiale Wahrheit sich wie einem Rahmen einzuordnen hat. Im anderen Falle kann von Wahrheit im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein, wenn man nicht Wahrheit und Sinn identifizieren will. Die erstere geht vom Sein aus, sie ist metaphysisch, sie macht bei der Bestimmung der formalen Wahrheit eine metaphysische Annahme, oder, anders ausgedrückt, sie zieht in den Erkenntnisbegriff eine metaphysische Voraussetzung hinein, indem sie Erkennen als Abbilden eines für sich bestehenden Seins bestimmt. Widerspruchslosigkeit, Existenz, Möglichkeit und allgemeines Sein, werden ihr zu identischen Begriffen.[2] Formale und materiale Wahrheit sind im Grunde dasselbe, sie bezeichnen beide die Übereinstimmung mit irgend einem Sein. Die andere geht vom Sinn aus und gelangt zu dem Ergebnis, dass Widerspruchslosigkeit und logische Möglichkeit mit der Wahrheit eigentlich nichts zu tun haben, wenn sie auch in allen Urteilen und Urteilskomplexen vorhanden sein müssen, weil jede Wortverbindung, die als ein Urteil gelten soll, sinnvoll sein muss, wenn auch nicht jede sinnvolle Wortverbindung ein Urteil ist. Also schon in der Bestimmung und näheren Deutung dessen, was gewöhnlich formale Wahrheit genannt wird, tritt ein entscheidender Unterschied in der Auffassung des Erkenntnisbegriffs hervor, und es muss so sein, da Wahrheit und Erkenntnis korrelate Begriffe sind, es ist der Unterschied, der als tiefgreifendster Gegensatz in der Geschichte der Erkenntnislehre hervorgetreten ist, der Gegensatz zwischen griechischer und deutscher Auffassung des Erkenntnisbegriffs, wie ihn Windelband in seinen „Präludien“ zuerst deutlich gemacht hat. Noch deutlicher tritt dieser Unterschied freilich da hervor, wo er von den meisten erst gesehen wird, in der Bestimmung des Begriffs der materialen Wahrheit. In der ganz allgemeinen Bestimmung dieses Begriffs herrscht Einstimmigkeit, es ist Übereinstimmung des Denkens

mit seinem Gegenstande. Aber bei der näheren Bestimmung dieses Gegenstandes fangen die Unterschiede der Auffassung an, besonders der oben bezeichnete Gegensatz des metaphysischen und rein logischen Ausgangspunktes. Der ersteren Auffassung ist nichts sicherer, als dass der Gegenstand des Erkennens das Sein ist, dass das Erkennen sich nach dem Sein der Dinge zu richten, dieses abbildend zu wiederholen habe. Die Hauptprobleme des Seins, besonders dasjenige des Verhältnisses vom besonderen Sein zum allgemeinen Sein (Universalienproblem) und dasjenige des allgemeinen zum besonderen Sein (Problem der Individualität) werden damit auch zu logisch-erkenntnistheoretischen Problemen. In den Begriff der Erkenntnis selbst müssen drei Voraussetzungen hineingenommen werden, diejenigen, dass es ein Sein gibt, das unabhängig von allem Erkennen besteht, dass es ein davon völlig Verschiedenes gibt, das Denken und Wahrnehmen genannt wird, und dass das Sein diesem Denken gegenüber das Primäre ist. Wie nun das Sein vom Denken erfasst und abgebildet werden kann, und wie das in der Weise geschehen kann, dass eine nicht nur für ein einzelnes Denken und für einen gewissen Zeitmoment giltige Erkenntnis, sondern eine für alle Zeit und alles Denken, eine schlechthin giltige Erkenntnis entsteht, wie also die objektive, von allem Subjektiven unabhängige Wahrheit ergriffen werden kann: Diese Fragen bilden für diese Auffassung das Transcendenzproblem. Also nicht das Was — was der Gegenstand der Erkenntnis sei — ist hier problematisch, sondern das Wie, wie das Sein, das fraglos der Gegenstand der Erkenntnis ist, da sonst nichts in Betracht kommen kann, wie das Sein in das Denken irgendwie nach seiner Identität übergeht, oder wie das Denken über sich selbst hinaus zu einem Sein gelangen kann. Ein Gegenstandsproblem gibt es hier nicht. Die andere Auffassung sieht das Problem schon dort, wo für die erste fraglose Voraussetzung ist. Sie nimmt in den Erkenntnisbegriff nur die Bestimmung auf, dass es sich nach einem Gegenstand zu richten hat, dass es ein Objekt haben muss, die Auffindung dieses Objektes aber ist für sie Problem. Also nicht das Wie, sondern das Was ist für sie das Problem, das Transcendenzproblem ist für sie Gegenstandsproblem. Natürlich kann der Unterschied auch bei noch so schroff gegensätzlicher Formulierung nicht zu völliger Deutlichkeit kommen, wenn er nicht an geschichtlichen Formen demonstriert wird. Nur das Eine sei noch bemerkt, dass in der Bestimmung desjenigen, was Wahrheit ist, der Begriff der Wahrheit von den einen sorgfältig

von dem Kriterium der Wahrheit getrennt gehalten wird. Das Kriterium der Wahrheit muss innerhalb des erkennenden Subjekts liegen, die Wahrheit selbst als Beziehung zwischen Subjekt und Objekt kann niemals im Subjekte unmittelbar liegen. Das Kriterium, woran die Wahrheit erkannt wird, ist nicht die Wahrheit selbst. Aber es muss doch irgend eine notwendige Beziehung zu ihr haben, es muss ihr in irgend einer Weise eigentümlich sein. Da nun das Kriterium der Wahrheit als im Subjekte liegend nicht in der durch Vergleich zwischen Subjekt und Objekt erkannten Übereinstimmung liegen kann, sondern irgend eine begleitende Eigenschaft des Erkenntnisaktes, des Urteils sein muss, so erhebt sich das Problem, in welcher notwendigen Beziehung diese Eigenschaft eines subjektiven Aktes mit der Wahrheit, mit der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt steht, inwiefern die Garantie für die Übereinstimmung des Urteils mit dem Gegenstande durch sie geboten werden kann. Diese Frage ist dann eine Teilfrage des Transcendenzproblems, und dieses selbst muss den Denkern, die die oben bezeichnete Auffassung vertreten, wenn sie dabei von der Selbstgewissheit des einzelnen Subjekts ausgeht, an dieser Frage zum Bewusstsein kommen, wie es beispielsweise bei Descartes zu beobachten ist. Neben dieser Auffassung besteht eine andere, die Wahrheit und Kriterium der Wahrheit nicht scharf trennt, sondern im Gegenteil sie geradezu identifiziert. Es ist für sie nicht einsehbar, wie etwas anderes jemals sollte eindeutiges Kriterium der Wahrheit sein können als die Wahrheit selbst. Denn dann würde die Wahrheit oder Giltigkeit des Kriteriums wieder in seiner Beziehung zur Wahrheit selbst zu suchen sein, und da auch diese Übereinstimmung nicht in sich selbst durch Vergleichung, sondern wieder nur an einem einseitigen Kriterium zu erkennen sein könnte, so käme man in einen unendlichen Regressus. Es ist eben unmöglich, eine Beziehung festzustellen, von der nur ein Glied gegeben ist. Demnach müssen Kriterium und Wahrheit zusammenfallen, die Wahrheit muss sich selbt garantieren, und deshalb kann die Wahrheit niemals eine Übereinstimmung mit einem ausserhalb des Subjektes gelegenen Gegenstande sein, wenn diese Übereinstimmung darin bestehen soll, dass der Gegenstand als ein für sich bestehender vom Subjekt abbildend wiederholt werden soll. Bisher sind formale und materiale Wahrheit unterschieden worden, zwischen beiden wird von manchen noch eine dritte Art eingeschoben, die transcendentale Wahrheit. Diese Wahrheit soll den denknotwendigen Axiomen zukommen. Aber es bedarf

wohl keiner langen Untersuchung, um einzusehen, dass diese Unterscheidung überflüssig ist. Wird transcendental in dem eigentlichen Sinne verstanden, in dem Kant diesen Terminus gebraucht, so können unter transcendentalen Wahrheiten nur die gemeint sein, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen und also in die Kategorie der materialen Wahrheiten überhaupt gehören, und unter den denknotwendigen Axiomen können ausser diesen nur die sog. obersten Denkgesetze zu verstehen sein, die zwar nicht in die Kategorie der formalen Wahrheiten gehören, weil sie selbst Voraussetzung jeder, auch der formalen Wahrheit sind, auf die aber eben deshalb auch der Begriff der Wahrheit gar nicht anwendbar ist, bei denen die Frage nach Wahrheit gar nicht gestellt werden kann; es hat keinen Sinn, nach der Wahrheit eines Imperativs zu fragen.

b) Geschichtliche Übersicht.

In dem grossen disharmonischen Chor von Antworten auf die Grundfrage des Transcendenzproblems, was der Gegenstand der Erkenntnis sei, was dem Denken Gegenständlichkeit, objektive Bedeutung verleihe, lassen sich deutlich zwei Grundtöne unterscheiden, zwei Leitmotive heraushören, die das Ganze durchziehen und ihm eine gewisse Einheitlichkeit verleihen. Es ist, wie schon im vorigen Abschnitt hervorgehoben wurde, die griechische und die deutsche Auffassung der Erkenntnis, ihres Wesens und ihrer Aufgabe, der platonisch-aristotelische und der kantische Lösungsversuch des Transcendenzproblems. Die Geschichte des Transcendenzproblems zerfällt demnach natürlicherweise genau so wie diejenige des Erkenntnisproblems überhaupt in zwei ungleiche Perioden, in die vorkantische und nachkantische. Freilich schliesst die vorkantische Periode nicht mit Kant ab, sondern ragt noch in die nachkantische hinein, ja läuft ihr parallel bis auf den heutigen Tag. Das macht den äusserlichen Hauptunterschied der beiden Perioden aus, dass in der ersten in der Auffassung der Erkenntnis selbst und demnach im erkenntnistheoretischen Begriffsapparat und den Voraussetzungen des Transcendenzproblems eine gewisse Einstimmigkeit herrscht, wenn auch gewiss die Auffassung Kants nicht unvorbereitet in die Welt trat, während in der zweiten die beiden Auffassungen neben einander hergehen und um die erkenntnistheoretische Herrschaft ringen, was wiederum selbstverständlich ist, da keine neue Auffassung irgend welcher Frage auf irgend welchem Gebiete sich gleich durchsetzt und zur allgemeinen Anerkennung

gelangt. Die griechisch-vorkantische Auffassung der Erkenntnis bestand darin, dass ihr als Leistung die Abbildung einer unabhängig von ihr bestehenden Welt von Dingen zugewiesen wurde. Insofern als Subjekt dieser Erkenntnis der Mensch oder seine Psyche, also ein empirisches Bewusstsein gedacht war, lag hier eine Art Psychologismus vor, nur dass er durch die Annahme einer übergreifenden Normierung dieses empirischen Denkgeschehens einerseits und durch die teleologische Auffassung desselben anstatt der mechanisch-kausalen andererseits an der Entfaltung seiner Konsequenz gehindert wurde, die Gesetze und Formen des Denkens in der Erforschung der einzelnen Psyche derart zu finden, dass sie in ihrem Werte relativiert würden, obwohl die Normierung nicht nur von der Aufgabe her, sondern auch vom Entstehen als sich vollziehend gedacht wurde. Zwischen Naturgesetz und Norm war eine grundsätzliche Differenz noch nicht gezogen, ja eine Zeit lang wurde ihre Identität energisch betont in der Prägung der Termini φύσις und θέσις. Schon in den Ausdrücken, die für die Leistung des Erkennens gebraucht wurden, liegt die Auffassung als Abbilden der Welt. Bis zu Aristoteles war der optische Vorgang das Vorbild, und es wurde die Erkenntnis mit Vorliebe als Sehen und Schauen bezeichnet (θεωρία)[3], nach ihm, besonders bei der Stoa, wurde der Tastsinn mehr zur Verdeutlichung herangezogen, man sprach von Erfassen und Ergreifen der Dinge durch den Verstand (φαντασία καταληπτική), oder man betonte die Passivität des Verstandes bei dem Prozess des Abbildens, indem man von den Eindrücken der Dinge auf die Wachstafel der Seele sprach (τύπωσις). Das Schauen der Wahrheit blieb durchs Mittelalter und bis zu Kant, ja bis auf den heutigen Tag der geläufigste Ausdruck für die Aufgabe der Erkenntnis. Und wenn auch oft genug, im antiken Skeptizismus, im mittelalterlichen Nominalismus und Terminismus, in der Mystik und Aufklärung ein solches Schauen als unmöglich erklärt und deshalb die Erkenntnistätigkeit entwertet wurde, es blieb das Ideal, es blieb das Soll der Erkenntnis, wenn auch das Haben in einer ungeheuren Differenz zurückstand. Was sich unter dieser Voraussetzung des Sinnes der Erkenntnis als Hauptfrage der Transcendenz ergab, wurde schon im vorigen Abschnitt auseinandergesetzt. Wurde die Voraussetzung selbst zu verstehen gesucht und auf den Grad der Abbildlichkeit geprüft, so ergab sich die eine, wurde das Wie erörtert, diese Möglichkeit zu aktuieren, so stand man vor der anderen Hauptfrage. Nicht so schwierig war verhältnismässig die Frage nach der

Möglichkeit der einfachen Wahrnehmungserkenntnis, wenn in die Fähigkeit der Abbildung einmal ein rechtes Vertrauen gesetzt war, aber sehr verwickelt erschien die Frage, wie die rein subjektiven Vorgänge der Vorstellungsverbindungen und Begriffsbildungen könnten im Verhältnis der Abbildlichkeit zu den Dingen und ihren Verhältnissen stehen, und wie in einem rein subjektiven Kriterium die Garantie für die Wahrheit könne gegeben sein, wie die Entscheidung darüber möglich wäre, bis zu welchem Grade die Abbildlichkeit in der Erkenntnis erreicht sei. Wenn später aus dererlei Bedenken und Zweifeln die strenge Abbildlichkeit der Vorstellungen aufgegeben und an ihre Stelle eine Repräsentation durch Symbole und Zeichen gesetzt wurde, so war damit an der Sache selbst wenig geändert, da auch die Repräsentation Mass und Grade aufweist und auch ihre Fähigkeit, Dinge im Erkennen vertretend darzustellen, nur durch einen Vergleich mit den Dingen selbst zu konstatieren und einzuschätzen ist.

Eine fundamental neue Auffassung trat dem Begriffssystem der griechischen Erkenntnistheorie erst in Kant gegenüber. Von ihm wurde die griechische Fragestellung als falsch bezeichnet, weil mit ungeprüften metaphysischen Voraussetzungen belastet, und die Notwendigkeit betont, nicht nur das Problem der Transcendenz, sondern das ganze Erkenntnisproblem auf einen andern Boden zu stellen, den Begriff der Erkenntnis selbst umzubilden, die Leistung des Erkennens anders zu bestimmen, weil die Abbildung einer unabhängig existierenden Welt das Problem in ein unlösbares Mysterium verwandle. Für ihn war die Frage nach dem Gegenstand[4] der springende Punkt im Erkenntnisproblem. Erkenntnisproblem und Transcendenzproblem wuchsen zusammen. Das Gegensatzpaar Sein und Denken darf nach ihm nicht mehr in jedem Sinn aufrecht erhalten werden, da es so zwei völlig heterogene Sphären, zwei inkommensurable Grössen darstellen würde. Es muss ein anderes Verhältnis als das von Vor- und Nachbild für die Erkenntnis und die Wirklichkeit gesucht werden, und die Frage darf nicht im Bezug auf den Menschen und seine Psyche, überhaupt nicht in Bezug auf ein empirisches Individuum gestellt werden, sondern in Bezug auf das Erkennen überhaupt, denn ein empirisches Subjekt setzt schon das Erkenntnisproblem als gelöst voraus, da es selbst erst Gegensland weitgehender Einsicht ist, und birgt metaphysische Voraussetzungen. Dies gesuchte Verhältnis findet Kant im Begriff der Synthesis und den Gegenstand in einer Norm oder, wie er selbst dafür sagt, in einer

Regel. Erkennen ist nichts anderes als eine synthetische Funktion, eine Synthesis nach Regeln, und insofern Regeln gleich Normen sind, denen gegenüber nicht von einem Abbilden, sondern nur von einem Anerkennen und Befolgen die Rede sein kann, wird Erkennen zum Anerkennen. Die unendlich vielen Vorstellungsverbindungen haben nicht alle gleichen Wert in Bezug auf Erkenntnis, sondern nur die sind wertvoll, die nach der Regel vollzogen sind, und zu dieser Vollziehung gehört als Voraussetzung eben die Anerkennung der Regel und ihrer Normalität, ihres Wahrheitswertes, und zu dieser Anerkennung gehört nicht nur der Intellekt, sondern auch der Wille, und insofern strekt die Erkenntnis ihre Fasern in den Boden der Willenssphäre, und die praktische Vernunft bekommt den Primat vor der theoretischen. Indem der absolute Wahrheitswert der Normen betont wird und daraus ihre Giltigkeit für das Erkennen überhaupt und deshalb für alle erkennenden Individuen, erhalten sie den Charakter der absoluten Allgemeingiltigkeit, und sie ist das eigentliche Wesen des Erkennens und der Wahrheit; die alte Objektivität oder Gegenständlichkeit ist zur Allgemeingiltigkeit geworden, oder die Erkenntnis, die früher allgemeingiltig war, weil objektiv, ist jetzt objektiv, weil allgemeingiltig. Früher waren Gegenstand und Material der Erkenntnis identisch, jetzt treten sie scharf auseinander, dieser Monismus wird gesprengt, und das Material der Erkenntnis, das „Mannigfaltige der Erscheinung“ wird aus der Sphäre des Erkennens hinausgerückt, weil innerhalb dieser Sphäre nur synthetisch geformtes Material liegen kann, es wird zum absolut Irrationalen, Unaussagbaren, zu einem Grenzbegriff. Die Regeln oder Normen selbst erweisen sich analog den früheren Gegenständen als allgemeinere und speziellere, und so gibt es eine Anzahl oberster und letzter Regeln der Synthesis, die Kategorien, wie sie früher als allgemeine Gegenstandsbeziehungen benannt wurden; nach ihrem Ursprung, ihrer Berechtigung, ihrem Wert zu fragen, hat schlechthin keinen Sinn, da sie selbst die Voraussetzung nicht nur jeder Erkenntnis, sondern jeder Fragestellung sind; sie haben eben absolute Normalität, sie sind absolute Werte, sie drücken das Wesen alles Erkennens überhaupt aus. Natürlich ist diese Auffassung in ihrer vollen Schärfe, wie sie hier umrissen wurde, nicht das Werk eines einzelnen Mannes. Wenn wir sie mit einem Gewebe vergleichen, so sind viele kleine Fäden schon vor Kant angeknüpft worden, und es zeigt sich noch nach der Arbeit Kants von vielen starken und sichtbaren Fäden der alten Auffassung durchflochten, die von anderen, die

nach ihm kamen, zu beseitigen gesucht wurden, und bis auf den heutigen Tag arbeiten viele Erkenntnistheoretiker hieran.

Dem flüchtig skizzierten und blassen Schema soll nun noch durch etwas näheres Eingehen auf die Entwicklung des Problems, besonders natürlich auf die Gestaltung bei Platon-Aristoteles und bei Kant, etwas mehr Farbe gegeben werden. Den vorsokratischen Naturphilosophen, die ohne rationalistische Erkenntnistheorie nicht in ihrer Metaphysik hineinkamen und mit derselben nicht darin bleiben konnten, weil sich als Konsequenz derselben ein Sensualismus ergab, besonders infolge des allgemeinen anerkannten Postulats, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, — ein Widerspruch, der schon früher hervorgehoben wurde —, war nichts selbstverständlicher, als dass das Denken eine an sich bestehende Weltwirklichkeit abzubilden oder wenigstens irgendwie in Besitz zu nehmen habe; auf die Möglichkeit zu reflektieren kam ihnen nicht in den Sinn, da ihr Denken von der realen Welt in Anspruch genommen war, sie sahen das Erkenntnisproblem noch nicht, dem jungen theoretischen Denken war das metaphysische Problem Aufgabe genug. Gewiss steckte in diesem auch die erkenntnistheoretische Frage, insofern die metaphysische Frage in Wirklichkeit ein ganzes Netz von Fragen darstellt, die ἀρχή, die sie suchten, der ruhende Pol in der Flucht der Erscheinungen, war nichts anders als, metaphysisch gewendet, der dem Erkennen Objektivität, allgemeine Giltigkeit, Dauerbarkeit verleihende Gegenstand. Die Denker der folgenden anthropologisch gerichteten Periode sahen dies, und indem sie unter Voraussetzung des naiven Erkenntnisbegriffs nach der erkenntnistheoretischen ἀρχή fragten, erwies sich ihnen eine solche als nicht vorhanden, wenigstens für das menschliche Individuum, das alle Dinge nur durch eine Reihe von Medien zu schauen vermag. Ihre Rhetorik trieb diese Unfähigkeit des menschlichen Denkens zu wahrer Erkenntnis bis zu äusserster Konsequenz, zur Parole des absoluten Skeptizismus, dass nichts wahr und alles erlaubt sei, weil alles vom Menschen Stammende, θέσει Entstandene, der wahren φύσις gegenüber eitel Lüge und Schein sei. Sokrates, der diesen sophistischen Skeptizismus durch die Entdeckung des logischen Bewusstseins aus den Angeln hob, glaubte in der Induktion den Weg gefunden zu haben, auf dem das Denken zur Begriffsbildung sich erheben, des wahren Wesens der Dinge sich bemächtigen könnte. Das heraklitische Moment im Denken seines Schülers Platon, das von der gegebenen Welt des Werdens und des ewigen Wechsels, der γένεσις, den sokra-

tischen Begriff, den λόγος prinzipiell ausschloss, wurde durch ein eleatisches ergänzt, das für das ethische Erkenntnisbedürfnis jenseits dieser Welt ein ewiges Reich wandelloser Ideen eröffnete, zu dem jene sich verhielt wie ein schwaches Nachbild und Schattenspiel. Die Bestimmung der Ideen als reiner Formen, reiner Gestalten weist auf die Formen der Mathematik als Vorbilder hin, von denen Platon ausging, und von der aus schon früher die Pythagoräer eine Spaltung der Realität in eine höhere und niedere vorgenommen hatten. In diesem Wirklichkeitsdualismus findet auch Demokrit das Mittel, für die Erkenntnis den würdigen Gegenstand, das ἐτεῇ ὄν zu entdecken, und es sind auch bei ihm rein quantitative Formen, σχήματα, nur tragen sie ein materielles Gepräge und stellen im Gegensatz zu dem dauernden Allgemeinen der platonischen Gattungsbegriffe gerade das Einzelne und unendlich Mannigfaltige dar. Für beide wurde das Transcendenzproblem zur Schwierigkeit; die immer beweglichen und wechselnden Atome, die immer neue Verbindungen eingehen und sich neu zu Dingen komplizieren, gaben keine gute ἀρχή für eine giltige Wissenschaft und liessen ihr höchstens den allgemeinen Satz, dass es überhaupt hinter der Welt der Erscheinungen Atome gibt, als dauernd giltig übrig; bei Platon musste die eigentliche Wissenschaft in eine frühere Existenz zurückgeschoben werden, die beim Schauen des Schattenspiels der Dinge leise heraufdämmert; wie in einem empirischen Subjekt Wissenschaft möglich ist, war für beide schwer zu erklären, da dies Subjekt selbst nur ein kleines Stückchen in der bewegten Welt der γένεσις darstellte. Die Welt des dauernden Seins und des ewigen Werdens standen unvermittelt nebeneinander in der Erkenntnis, der Gegensatz zwischen Heraklit und Parmenides war noch nicht überwunden. Ihn sucht Aristoteles durch einen anderen Dualismus zu überbrücken, durch eine andere Spaltung im Seinsbegriff, den das Gegensatzpaar δύναμις und ἐνέργεια bezeichnet, das Sein der Möglichkeit und das Sein der Wirklichkeit, das bleibende Sein der Form, der allein Wirklichkeit zukommt, verbindet sich mit dem Nichtwirklichen, dem Nichtexistierenden, dem δυνάμει ὄν, der Materie, zum Werden. Ein Dualismus wird durch einen andern überwunden, der Zwiespalt wird durch ein homöopathisches Mittel geheilt. Die metaphysische Welt der Dinge muss die logischen Formen und Postulate in sich aufnehmen, damit sie diesen gemäss sein und Wissenschaft ermöglichen kann, denn nur in der οὐσία kann das Regulativ alles Erkennens zu suchen sein, nur sie kann das im Begriff

Erfasste τὸ τἰ ἦν εἶναι sein. Die Erscheinung bekommt jetzt eine eigentliche Bedeutung, in ihr wird das sich selbst verwirklichende Wesen wahrgenommen, das Sein wird nur in der Selbstverwirklichung (ἐντελέχεια), in der logischen Entwicklung erfasst. Zwischen der absoluten Wirklichkeit der reinen Form und der absoluten Möglichkeit der blossen Materie spannt sich eine Kette von Synthesen weiter, die wir Natur nennen, und jedes Glied schmilzt wieder mit dem nächsten zu einer Einheit, so dass eine einzige grosse Synthese hervorwächst, deren Bindegewalt in der absoluten Form liegt. Nur im Stoff kann sich die Form zu einem Einzelding, einer Substanz verwirklichen, und nur in den einzelnen Zuständen und Beziehungen zu einander werden die Substanzen erkannt, was aber nun Einzelding und Substanz ist, bleibt unklar. Ebenso, in welchem Verhältnis die einzelnen Formen zu dem stehen, was in ihnen begrifflich erfasst werden, zum Gattungsbegriff, der sich wieder in einzelnen Substanzen verwirklichen soll.[5] Πρῶται und δεύτεραι οὐσίαι stehen nebeneinander, ebenso zwei συμβεβηκότα, das eine zum Wesen gehörig, das andere ein prinzipiell unbegriffener Rest aus der ὕλη, die die Verwirklichung der Form nur bis zu einem gewissen Grad gestattet. Diese Verwirklichung geht von der reinen Form als Prinzip aus, sie ist das πρῶτον κινοῦν dieses Prozesses, und zwar nicht als mechanische, sondern als Zweckursache, ihr entspricht auf Seiten des Stoffes der Trieb zur Formung, sie ist Gott, Geist, reines Denken. Dass in dieser Bestimmung sich ein Problem verbirgt, sieht man ohne weiters, es ist die Inkommensurabilität von Form und Stoff. Jedenfalls ist die Wirklichkeit erst ein Ergebnis, und zwar aus Sein und Nichtsein, „αὐτὸς (Ἀριστοτέλης) δὲ τὴν ἀπορίαν λύει διωρισμένως δεικνύς, ὅτι ἀνάγκη τε γινόμενον ἐξ ὄντος καὶ μὴ ὄντος γίνεσθαι".[6] Sie ist nicht nur eine Kategorie, wie die Möglichkeit, und doch scheinen sie beide nur dies sein zu können. Was ist nun eigentlich der Gegenstand der Erkenntnis bei Aristoteles? Die Antwort hierauf enthält die schon oben erwähnten Dualismen und in ihnen Aporien, die von Aristoteles als die schwierigsten bezeichnet werden. Die Materie ist das spezifisch Unerkennbare, weil als wesentlich unbestimmt, durch keinen Begriff, ὅρος, bestimmbar. Aber nur in ihm kann sich die Wesensform verwirklichen, die als Gegenstand der Erkenntnis zunächst allein in Betracht kommen kann. Aber solcher Wesensformen gibt es unendlich viele — wie ist von ihnen die spezifische Einheit einer wissenschaftlichen Erkenntnis möglich?[7] Das Allgemeine der Gattungsbegriffe, das nur in den unendlich

vielen Einzeldingen verwirklicht ist, ist eine bloss logische Allgemeinheit, die dem Erkenntnisbegriff noch nicht zur Abbildlichkeit genügt, und doch soll nur der Stoff das Individuationsprinzip sein, dem nur eine platonische Hypostasierung der εἶδος entsprechen kann. Die Wesensform, die nur wirklich ist im vergänglichen Einzelding, soll dennoch unvergänglich sein, weil sie in anderen Einzeldingen weiterexistiert? Ohne platonische Hypostasierung erscheinen diese Bestimmungen nur als logisch. Die oben genannte Kette der Natur, die sich zwischen der Urform und dem Urstoff spannt, geht von einem absolut Wirklichen über ein relativ Wirkliches zu einem absolut Nichtwirklichen.

Zu einer neuen Aporie führt die Frage nach dem Subjekt der Erkenntnis, das dem eben entwickelten Objekt entgegenstehen kann. Hier tritt man bei Aristoteles in ein ziemlich dunkles Reich, es sind die Pfade vieler Unterscheidungen, auf denen sich der Stagirite hier aus dem Labyrinth der Aporie heraus in die Einstimmigkeit mit seiner Metaphysik zu leiten sucht. Jedenfalls sind diese Pfade von der Metaphysik, vom Gegenstand aus bestimmt, obwohl die Spontaneität des νοῦς bis zu hohem Grade erkannt wird. Aber die Unterscheidung des νοῦς in einen ποιητικός und παθητικός scheint weder mit der Unterscheidung von Selbstbewusstsein und Bewusstsein, noch mit der von Verstand und Sinnlichkeit identisch zu sein, sondern aus der Metaphysik ebenfalls als Postulat abzuleiten, denn der νοῦς muss einesteils dem Gegenstand hingegeben sein, sich von ihm aktualisieren lassen, um zu erkennen, und andrerseits muss er doch als reine Form, die θύραθεν in den Leib und die vegetative Seele kam, die einzige Form ist, die ohne ὕλη sich verwirklichen kann und in nahem Verhältnis zum göttlichen νοῦς steht, Aktualität besitzen, er muss in der Entwicklungskette darin stehen und doch übergreifende Bedeutung haben. Zur Lösung des Irrtumsproblems wird zwischen die einzelnen Sinne und den νοῦς ein Gemeinsinn, κοινὴ αἴσθησις, eingeschoben, der den Irrtum auf sich nehmen muss, wozu ihm die Fähigkeit des Urteilens und der Erkenntnis der Beziehungen und Kategorien erteilt wird, während er von der Rangstufe des νοῦς prinzipiell entfernt bleiben muss, da dieser nur irrtumslos gedacht werden kann. Im Erkenntnisprozess selbst klingt das alte Postulat, dass nur Gleiches durch Gleiches erkannt werden könne, in der Bestimmung nach, dass nur die Formen in das Erkenntnisvermögen können aufgenommen werden, nicht der Stoff, was auch in Bezug auf die Sinneswahrnehmung

gilt, und dass der νοῦς in gewissem Sinne zu dem werde, was er erkenne, insofern er alles δυνάμει schon ist, und durch die Dinge selbst zur Aktualität geführt wird. Der νοῦς kann trotz seiner Spontaneität nichts zur Erkenntnis hinzubringen, der Gedanke wäre für Aristoteles unannehmbar, und auch die unmittelbar gewissen Urteile, die durch Induktion gefundenen Prinzipien alles Beweisens und damit der Wissenschaft, die ἀρχαὶ ἄμεσοι, müssen Abbilder von realen Verhältnissen der Wesensformen sein, der Widerspruchssatz drückt nur die Unmöglichkeit der Formen aus, sich zugleich so und anders zu verwirklichen. Aber diese Prinzipien können immer nur in beschränkter Anzahl gefunden werden, und für ihre Allgemeingiltigkeit kann die unvollständige Induktion nicht bürgen, es muss also eine Fähigkeit des νοῦς zu unmittelbarem Schauen des Allgemeinen im Einzelnen hinzutreten. Und indem das eigentliche Wissen durch die ἀπόδειξις zustande kommt, aus dem Allgemeinen heraus die Wesensformen des Einzelnen bestimmt, wiederholt es den Prozess des realen Geschehens, der ebenfalls von den treibenden Motiven des Allgemeinen zum Einzelnen fortgeht.[9] Aber auch hier ergibt sich wieder ein Dualismus bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Wesensform und mathematischen Figuren. Einerseits sind die letzteren reine Formen, nämlich den Einzeldingen gegenüber, in denen sie verwirklicht sein können und von denen sie nach Aristoteles schon vom Gemeinsinn abstrahiert werden, andrerseits enthalten sie selbst wieder Form und Stoff, die Ausdehnung ist der Stoff, und die Form sind die Figuren und Zahlen. Aber das Eigentümliche ist, dass hier kein irrationaler Rest bleibt, dass auch der Stoff ganz in die Erkenntnis eingeht, während er sonst in der aristotelischen Erkenntnistheorie gerade die charakteristische Grenze der Erkenntnis bildet. Wir sehen, die oben aufgestellte Behauptung, dass bei Aristoteles der heraklitisch-eleatische Dualismus durch einen andern Dualismus überbrückt wurde, muss jetzt dahin erweitert werden, dass an die Stelle der Einzahl die Mehrzahl tritt, ein Dualismus wird durch mehrere Dualismen geheilt.[10] Die ἀρχή der Erkenntnis liegt in der Wesensform, die als treibende Macht im Realgeschehen und als bleibendes allgemeingiltiges Element in der Erkenntnis Sein und Denken verbindet, der springende Punkt in der Erkenntnis liegt in der intuitiven Kraft des νοῦς, in dem Einzelnen die allgemeine Wesensform zu schauen oder sich in alle Wesensformen der Weltwirklichkeit zu verwandeln. Danach liegt der Grund der Gegenständlichkeit der Erkenntnis darin,

dass in den einzelnen Dingen der Erfahrung die Wesensform sich im νοῦς παθητικός abspiegelt, während der νοῦς ποιητικός dies Bild der Wesensform sich zu eigen macht, in sich hineinnimmt und danach sich selbst in die Form verwandelt, zwischen sich und der Wesensform die Identität herstellt, die eben das Erkennen ausmacht. Dieser ganze Prozess der ἀπόδειξις von den Prinzipien zur Definition vollzieht sich im Urteilen, indem die Wesensform mit ihren Eigentümlichkeiten immer mehr aus den allgemeinen Formen herausgestellt und individualisiert wird, und zwar sind diese Urteile analytisch und synthetisch zugleich, analytisch, weil sie aus obersten Prinzipien deduziert werden, die unmittelbar gewiss sind,[11] synthetisch, weil sie als Abbilder der Wirklichkeit, des realen Geschehens zu betrachten sind. Die Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis beruht also bei Aristoteles in der realen Einheitlichkeit des Gegebenen und des νοῦς, Allgemeingiltigkeit folgt aus Objektivität, beide können nicht in jedem Sinne identifiziert werden. Die Notwendigkeit der Erkenntnis ist verankert in der realen Notwendigkeit des Seins, denn nur von dem, was nicht anders sein kann, als es eben ist, von dem wandellosen Sein gibt es Erkenntnis,[12] die Wahrheit ist zwar eine spezifische Eigentümlichkeit der Denkakte, aber ihre eigentliche Bedeutung liegt im Sein, was ist, das ist wahr, was nicht ist, das ist unwahr.[13]

Auf diesem realen metaphysischen Fundament blieb die Erkenntnis stehen, die Aufgabe war dem Erkennen bis zu Kant hin gestellt, nur an der Lösung hat man sich abgemüht, indem man teils die in dem aristotelischen Lösungsversuch zurückgebliebenen Probleme hin- und herwandte, teils an einer Lösung überhaupt verzweifelte, bald die metaphysischen Grundlagen anders zu gestalten suchte, bald das Subjekt als das Wichtigere in den geistigen Blickpunkt stellte. In der Stoa wiederholte sich noch einmal das erkenntnistheoretische Schauspiel der vorsokratischen Metaphysiker, sie liessen sich vom metaphysischen Materialismus und erkenntnistheoretischem Sensualismus und einem logischen und ethischen Rationalismus hin- und herzerren, das treibende Motiv dabei war die Stellungnahme zu der Skepsis, und als Resultat ergab sich die Parole der κοιναὶ ἔννοιαι, die sich dem römischen Praktiker Cicero als von der Gottheit, der Weltvernunft, dem sensualistischen Erkenntnisräderwerk eingeflochtene Ideen entpuppten, es waren die einzigen Leitmotive in der wirren Musik der Sinneseindrücke, und der Weltlogos, den sie über den Weisen herabriefen, leistete zu viel, so dass wieder das Irr-

tumsproblem zu einer harten Nuss wurde. Um so eindrucksvoller blieb der Irrtum selbst bestehen, gegen den man von seiten der Dekadenten der Erkenntnistheorie mit ἀφασία oder Probabilität einen matten Kampf zu führen angeleitet wurde, während die Macht der Autorität, des religiösen Glaubens und der Offenbarungsbedürftigkeit ins Grosse wuchs. Im Christentum war es die historische Offenbarung, die ergänzend zu der Schwäche der Vernunft trat, die sich in den schwachen Leistungen der griechischen Philosophie gezeigt hatte, und die in Reaktion gegen das synkretistische Begriffschristentum der Gnostiker von einigen Kirchenvätern bis zur Unfähigkeit übertrieben wurde, im Neuplatonismus war es die mystische Offenbarung, die aus ekstatischer Versenkung, ἀφή, in Gott hervorgeht. Zu dieser erkenntnistheoretischen Arbeit am Subjekt tritt eine Umgestaltung oder besser Weiterbildung des metaphysischen Objekts, das in der Erkenntnis abgebildet werden soll, und sie steht unter dem Zeichen der Tendenz, die Kette der aristotelischen ἀπόδειξις samt dem Irrationalen der ὕλη aus der Urform, dem Geist zu erklären, genetisch abzuleiten, im Christentum wird diese Genesis als freie Tat der göttlichen Persönlichkeit gefasst, im Neuplatonismus durch Emanation, und von diesem Objekt her ergaben sich wieder für das Subjekt die Einsichten in seine spontane Aktivität, die bei den christlichen Vätern nur im Willen lag, beim Neuplatonismus auch im erkennenden Geist, die platonischen Ideen werden zu Inhaltsbestimmungen des göttlichen Geistes.

Bei Augustin wachsen Objekt und Subjekt schon im Zweifel, dem methodischen Ausgangspunkt der Erkenntnis eng zusammen, indem das Subjekt in ihm nicht nur sich selbst mit unwiderleglicher Erlebnisgewissheit erfasst, sondern auch die Existenz der transcendenten Wahrheit als Voraussetzung für den Sinn des Zweifels, und die Bedeutung dieser Wahrheiten, die der Geist mit der eignen Kraft erfasst, liegt in den principales formae, den rationes rerum stabiles et incommutabiles, quae in divino intellectu continentur.

Für das Mittelalter blieb das beherrschende erkenntnistheoretische Problem das des Verhältnisses des Allgemeinen zum Einzelnen, der aristotelischen δεύτεραι und πρῶται οὐσίαι, das Universalienproblem, die Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Gattungsbegriffe. Es war eine Kernfrage der Erkenntnis, da nicht nur bei Aristoteles das Allgemeine der einzige Gegenstand des Wissens sein kann und treibende Kraft in dem Prozess des Geschehens, sondern auch noch die heutige Wissenschaft,

soweit sie Gesetze sucht, sich dem Universalienproblem, der Frage nach dem Sein des Allgemeinen, dem idealen Sein gegenüber sieht. Während man in der ersten Periode zwischen dem neuplatonischen Realismus, der wieder aus der logischen Begriffspyramide eine metaphysische Realitätenskala und das Sein zu einem Vollkommenheitsprädikat machte, und mit dem Nominalismus, der die δεύτεραι οὐσίαι in einen flatus vocis verflüchtigte, durch mancherlei Kompromisse zu vermitteln suchte, wurde der Kampf in der zweiten Periode nach dem Bekanntwerden des vollständigen Aristoteles lebhafter, schärfer und tiefer, mit verschiedenen Fronten und Parteistellungen wurde gefochten, gegen die pantheistische Metaphysik und die Hypostasierung des νοῦς ποιητικός im arabischen Aristotelismus, gegen die Schanze der doppelten Wahrheit, um die Priorität von Verstand oder Willen, gegen den idealistischen Nominalismus, der besonders in dem Problem der Individuation hervortrat, zu dem die Universalienfrage sich jetzt zugespitzt hatte, und in diesem Kampfe wurde die strenge Abbildtheorie durchgearbeitet und ausgeprägt. Aus dem nominalistischen Terminismus mit seiner relativistischen Konsequenz und der Richtung auf reale Erkenntnis, die in der cusanischen docta ignorantia und dem naturwissenschaftlichen Forschen sich mit der alten Lehre zu vereinigen streben, gingen die Anschauungen der Renaissancephilosophie hervor. Zunächst verlor sich das Streben nach realer Erkenntnis, nach Naturwissenschaft in der Flutwelle stürmischer Rhetorik, die den ganzen Kreislauf des griechischen Denkens von der Naturphilosophie bis zum Skeptizismus und Eklektizismus wieder durchlaufen zu wollen schien, und in den alchymistischen Versuchen, der Natur und ihren Geheimnissen durch Geheimmittel auf den Grund zu kommen. Allmählich trat die Grundtendenz rein heraus, es ergab sich eine naturwissenschaftliche Periode, die, weil vorzüglich sich aus der Opposition gegen die logisch-apriorische Metaphysik des Mittelalters hervorgehen fühlend, zunächst ihren Blick auf das Subjekt richtete und damit der ganzen neueren Philosophie ein erkenntnistheoretisch - subjektives Gepräge gab. Gegenüber der absolut feststehenden Aufgabe, die Wirklichkeit in ihrem wahren inneren Wesen zu erfassen, trat wieder — als Fortsetzung des mittelalterlichen Subjektivismus — Besinnung auf die Fähigkeit des Subjekts und die Methode seiner Welterkenntnis. Der Mikrokosmosgedanke, verbunden mit einem poetischen und mystischen Pantheismus, die teils schon aus neuen naturwissenschaftlichen Ergebnissen schöpften, wurde durch kühlere

Ueberlegungen abgelöst und die erkenntnistheoretische trat als philosophische Hauptströmung neben die Naturwissenschaft und bildete selbst in dem metaphysischen Granitblock des Spinoza einen wesentlichen Bestandteil. Schon in der ersten Periode waren von dem metaphysischen Postulat der Gleichartigkeit alles Seienden und einem naiven Sensualismus her subjektiv-idealistische Gesichtspunkte betont worden.[14]

Bei Bacon wuchsen sie zu einer Idolenlehre, die alle subjektiven Schatten aufzeigen soll, die sich zwischen den Menschen und sein Erkenntnisziel, die reine Wesensform, stellen können, um durch ihre Ausschaltung das methodische Ideal der Induktion zu verwirklichen. — Es ist oben schon bemerkt worden, auf welche Weise Descartes das Problem der Transcendenz zum Bewusstsein kam und kommen musste. Das Verhältnis der idea clara et distincta zur transcendenten Realität musste irgendwie als notwendig aufgezeigt werden können und es gelang nur durch die Annahme der göttlichen Vermittlerrolle, also eine Art vorausbestimmter Harmonie. Die erwiesene Untrüglichkeit Gottes, der höchsten Wahrheit, garantierte die Unfehlbarkeit jener Beziehung.

Für die materialistische Metaphysik von Hobbes fällt die Möglichkeit dieser Bestimmung weg, und nur durch künstliche Mittel könnte der Sensualismus in Verbindung mit der Metaphysik erhalten werden, der doppelten Bildertheorie des Demokrit etwa ähnlich. Zwischen Materialismus und Sensualismus besteht eben das merkwürdige Verhältniss, dass der zweite sich aus dem ersten ergibt und ihn zugleich aufhebt. Ein materielles Denken ist nichts mehr als Sensualismus, der Name kann nichts ändern, auch bei dem Nominalisten, dem in der Namengebung das Denken aufgeht. Im Materialismus unterwirft sich der Verstand „rückhaltlos und ohne Vorbehalt den Mächten, die ihm selber ihr Dasein verdanken“.[15]

Bei Locke hat zwar das Erkennen überhaupt noch eine absolute Wirklichkeit abzubilden, zu der die Kausalität aus dem Subjekt hinüber leitet, aber da der wechselnde Sinneseindruck dieser Aufgabe nicht gewachsen ist, gibt es Wissen im eigentlichen Sinn nur vom Nichtwirklichen, und so liegen Aufgabe und Leistung unendlich auseinander; einen solchen Dualismus bildet auch der Dingbegriff, der als Täuschung und doch zugleich als notwendiger Begriff der Idealwissenschaft gelten soll, sich aber in Wirklichkeit eben der psychologischen Analyse entzieht.

Auch für Berkeley liegt die eigentliche Bedeutung des Erkennens in einer jenseitigen Wirklichkeitswelt, nur dass er glaubt, sie aus einem Wesensfremden in ein dem Subjekt Verwandtes, Psychologisches umdeuten zu müssen, in ein höchstes Bewusstsein, das den metaphysischen Untergrund für die erkenntnistheoretische Formel esse gleich percipi abzugeben hat.

Was bei Locke und Berkeley durch den Kausalbegriff möglich war, verliert mit der absoluten Geltung dieses Begriffes seine Möglichkeit für Hume, aber er hat doch auch bei ihm noch ein Gebiet seiner Wirksamkeit, wie schon oben bemerkt wurde, und bildet die Drehscheibe, die Humes Denken in eine dauernde Zirkelbewegung versetzt, durch die ein Psychologismus von ungeheuerer Wucht und Konsequenz seine Ausbildung findet.

Das Transcendenzproblem ist ausserhalb des englischen Empirismus, wie teilweise schon hervorgehoben wurde, teils durch die common sense-Annahme von Instinkt und Mysterium, ein Schlüssel, mit dem sich freilich jedes Problem schnell zur „Auflösung" bringen lässt, teils — im Platonismus der Schule von Cambridge — durch augustinische oder platonische Hypostasierung der allgemein giltigen Wahrheiten zu lösen versucht worden.

Bis zu Kant hin geht neben der herrschenden Annahme, dass sich hinter den Erscheinungen Dinge an sich verbergen, deren Wesen und Kräfte entweder als unerkennbar gelten oder durch eine vorbestimmte Harmonie dem menschlichen Denken zugänglich werden, die allmähliche Umbildung des Gegenstandsbegriffes zum Begriff der transcendentalen Objektivität her.

Von Kant wurde, nachdem er die Standpunkte des Rationalismus, des Empirismus, der Vermischung beider, selbst geteilt und wieder verlassen, die Lösungsmöglichkeit zwischen Metaphysik und Ethik gesehen, auch die Notwendigkeit erkannt, die Leistung der Erkenntnis anders zu bestimmen, als es seit der griechischen Philosophie geschehen war, die Erkenntnistheorie auf ein neues Fundament zu stellen. Er fragt nicht zunächst nach Objekt und Subjekt unter Voraussetzung eines fraglosen Ziels der Erkenntnis, sondern er fragt nach diesem Ziel gerade, nach Wesen und Bedeutung der Erkenntnis überhaupt; was der griechischen Fragestellung als selbstverständliche Voraussetzung galt, wird für ihn zum Problem. Freilich setzt Kant auch die Allgemeingiltigkeit als Bedeutung oder wenigstens als Grundeigenschaft der Erkenntnis voraus; zum Wesen der Erkenntnis muss es gehören, unabhängig von jeder Verwirklichung durch ein erkennendes Subjekt und deshalb für alle möglichen Sub-

jekte giltig zu sein. Bei Kant ist dies indes primäre Voraussetzung, in der griechischen Erkenntnistheorie war es sekundäre Voraussetzung, die erst aus der Bestimmung der Objektivität floss. Für die griechische Erkenntnislehre war ein dauerndes Sein das einzige in Frage kommende Korrelat für die Erkenntnis, für Kant ist es eine dauernde Geltung, für jene war deshalb auch die Frage nach dem Gegenstande der Erkenntnis, obzwar die Grundfrage der Erkenntnistheorie, doch nicht eine absolute Grundfrage, weil der Gegenstand in dem durch die Erkenntnis abzubildenden Sein bereits in allgemeiner Bestimmung gegeben war und nur die spezielle Bestimmung des dauernden Seins übrig blieb. Für Kant ist die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis die absolute Grund- und Kardinalfrage. Schon in dieser Fragestellung, nicht erst durch die Lösung unterscheidet sich also Kant prinzipiell von der Erkenntnistheorie, die seit Aristoteles gegolten und deren Grundlage auch noch Hume teilte, sodass er demnach von Hume in dieser Fragestellung nicht abhängig sein kann, wie E. Cassirer gegen B. Erdmann nachweist.[16] Wenn auch Kant den Wahrheitsbegriff als Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand teilte, so war damit noch nichts Inhaltliches überhaupt ausgemacht, sondern die ganze Schwierigkeit in die Gegenstandsfrage verlegt. Und hier kommt Kant zu dem Resultat, dass es sich nicht darum handeln kann, ein fertiges Sein von Dingen abzubilden, sondern darum, in demjenigen, was wir Vorstellungen nennen, diejenige Ordnung zu stiften, die den konstanten Regeln alles Erkennens gemäss ist. Objektivität heisst danach nicht mehr Uebereinstimmung mit einem an sich existierenden Dinge, das in der Erkenntnis zu erfassen wäre, sondern Uebereinstimmung mit einer Regel, mit einer Norm, die schlechthin giltig ist und dem Erkenntnisurteil absolute Notwendigkeit verleiht, Notwendigkeit im logischen Sinn als Anerkanntwerdensollen von allen, denen es um Erkenntnis zu tun ist. Die Methode, die Kant befolgt, besteht darin, dass er die Urteile, die als allgemeingiltig auftreten, auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit untersucht, die dann zugleich die Regeln darstellen müssen, nach denen sich die Erkenntnis zu richten hat, den Gegenstand. Da die Erkenntnis überhaupt nun von Kant in Uebereinstimmung mit Aristoteles als eine Vereinheitlichung bestimmt wird, muss das Urteil auch eine Synthesis sein, das Urteilen eine synthetische Funktion[17], und die Regeln, nach denen es sich vollzieht und die seine allgemeine Giltigkeit ermöglichen, ebenfalls ursprüngliche

Einheitsfunktionen, in denen das Wesen alles Erkennens deutlich zum Bewusstsein kommt. An der Hand der Urteilsarten müssen also diese Einheitsfunktionen aufzufinden sein, wenn es nur erst feststeht, dass die Urteilsarten aus dem Wesen des Urteils entspringen und nicht bloss äusserliche Unterscheidungen darstellen.[18] Ferner muss von vornherein feststehen, dass zwischen diesen Regeln ein gewisser Zusammenhang besteht, dass das Ganze der Erkenntnis, das aus ihnen zusammengebaut werden soll, eine Einheit und nicht wieder selbst eine unübersehbare Mannigfaltigkeit darstellen muss;[19] je nach dem Grad der Synthesis ergeben sich demnach Stufen, die in den drei Wissenschaften der Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaft und der Metaphysik ihren Reflex finden. Jede muss sich mit besonderen Einheitsfunktionen beschäftigen, in denen wieder nur die Synthesis als solche zu besonderer Ausprägung und Entfaltung kommen kann. In der Mathematik sind es die reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit, die sich als Regeln der ersten Verknüpfung ergeben, der Verknüpfung von Empfindungen, durch die allein das Material der Erkenntnis gegeben werden kann. Die Unterscheidung von Materie und Form hat Kant mit Aristoteles gemein, nur dass diese Begriffe bei beiden etwas Verschiedenes bedeuten; während sie bei Aristoteles von seiner Auffassung des Erkennens her metaphysische Dingbestimmungen sind, beziehen sie sich bei Kant, der von jeder auch noch so allgemeinen Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis von vornherein absieht, nur auf die logischen Verhältnisse. Der Stoff der Erkenntnis ist das, was im Erkennen geformt werden soll, er ist das Korrelat der synthetischen Einheitsfunktion, an sich etwas Vorlogisches, Irrationales, ein Grenzbegriff; es kann von ihm ebenso wie von der aristotelischen ὕλη keinerlei logische Bestimmung ausgesagt werden[20], und seine erste logische Bearbeitung ist eben die Zusammenfassung in Raum und Zeit, die allem Erkennen eigentümlich ist, oder wenigstens einem von der Sinnesanschauung ausgehenden Erkennen. Die Einsicht in die Gesetzmässigkeit dieser reinen Formen der anschaulichen Synthesis hat also ihren Erkenntniswert in Ansehung dessen, dass sie die einzige Möglichkeit des Gegebenseins von Erkenntnisstoff bilden. Die Formen und Gesetze der reinen Geometrie haben ihren Wert nur darin, dass die anschauliche, konstruktive Synthesis, die in ihnen rein dargestellt wird, „mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu

machen.“ Mit der Einsicht in den synthetischen Charakter der Sinnesanschauung muss die frühere Grundunterscheidung von Rezeptivität und Spontaneität aus der rein logischen in die psychologische Sphäre zurückverwiesen werden, die Rezeptivität kann hier nur als negative Voraussetzung des Erkennens in Ansehung seiner Eigenschaft als Synthese eines stofflich Mannigfaltigen, also als transcendentale Grenzbedingung zur Sprache kommen. Ferner hat sich ergeben, dass eine scharfe Trennung zwischen Sinneserkenntnis und Verstandeserkenntnis sich nicht vollziehen lässt, sondern dass auch in der Sinneserkenntnis der Verstand schon tätig ist, da sie nur eine besondere Art der Betätigung der Einheitsfunktion, der transcendentalen Apperzeption überhaupt ist. Weder mit der Subjektivität der sekundären und der primären Qualitäten noch mit dem Nativismus der angeborenen Ideen hat also die Subjektivität der Anschauungsformen bei Kant etwas gemein, da Subjektivität bei Kant sich nicht auf ein individuelles Subjekt bezieht, sondern auf das Erkennen überhaupt, soweit es an die Sinnesanschauung gebunden ist; Schein und Erscheinung sind himmelweit verschieden, die Erscheinung hat bei ihm objektive Giltigkeit, empirische Realität und transcendentale Idealität sind bei ihm korrelate Begriffe. Als weitere Arten derselben ergeben sich an der Hand der oben erwähnten traditionellen Urteilsarten die Kategorien, die Regeln, nach denen sich die Synthese des in Raum und Zeit geformten Materials zu vollziehen hat. Die Bezeichnung Kategorien ist von Aristoteles herüber genommen, nicht aber die Sache. Bei Aristoteles selbst sind sie freilich zunächst nur wörtlich Aussageweisen, Prädikatsarten, aber da die Aussage für ihn Sinn und Bedeutung nur als Abbild eines Realen hat, so war es spezifisch aristotelisch, die κατηγορίαι τοῦ ὄντος auch zu einer Ontologie mit der Spitze in dem reinen Sein, τὸ ὄν, auszuspinnen, wie es schon der formale Scharfsinn der Stoa unternommen hat. Für Kant müssen die Kategorien diese Bedeutung verlieren, ohne indes zu reinen Aussageweisen zu werden, denn ihre Geltung liegt gerade in der Beziehung auf das Ausserlogische. Sie haben auch bei Kant objektive Bedeutung, aber nicht eine hypostatische, sondern eine rein logische, eine Geltung für alles Erkennen. Es hat demnach keinen Sinn, von einer „dritten Möglichkeit“ oder von einer Lücke in der kantischen Beweisführung zu sprechen, indem sowohl die reinen Formen der Anschauung als auch die Kategorien reale und logische Bedeutung haben könnten, denn diese reale Bedeutung, auch als richtig angenom-

men, bleibt doch solange völlig gleichgiltig, als das Erkennen von seiner Uebereinstimmung mit ihr nichts wissen kann. Die prästabilierte Harmonie kann nur dann einen Zweck haben, wenn es von vornherein feststeht, dass die Bedeutung alles Erkennens in der Abbildung einer transcendenten Wirklichkeit besteht und die Grundkraft des νοῦς, die allgemeinen Formen und Beziehungen aus der ὕλη, in der sie sich verwirklichen, herauszulösen, setzt nicht nur ebenfalls diese Annahme voraus, sondern bedarf einer speziellen Metaphysik, um die Möglichkeit einer solchen Befähigung des νοῦς begreiflich zu machen. „Während sich nach Aristoteles die Einheit in der Vielheit (ἓν κατὰ πολλῶν) findet und finden muss, wenn Erkenntnis möglich sein soll, schafft nach Kant der Verstand allererst diese Einheit.“ [21] Dass die Anwendung der Kategorien auf die sinnliche Erfahrung eingeschränkt ist, ergibt sich als selbstverständlich schon aus dem Umstand, dass nur in der Sinnesanschauung überhaupt ein Stoff der Erkenntnis gegeben werden kann. Sie sind für den ganzen Umkreis möglicher Erfahrung konstitutive, erkenntnisstiftende Kategorien. Ueber diesen Umkreis hinaus verlieren sie ihre Anwendbarkeit, eine Metaphysik ist unmöglich, wohl aber gibt es Prinzipien, nach denen das über diesen Umkreis hinausliegende Ganze der Erkenntnis gedacht werden kann, indes drücken sie eben wie dies Ganze nicht Dinge, sondern Aufgaben aus, die in ihrer Unendlichkeit niemals abschliessend zu lösen sind, aber allen einzelnen Aufgaben des Erkennens Ziel und Stellung anweisen und also dem Erkennen selbst als regulative Prinzipien vorleuchten; es sind die Hauptgegenstände der psychologischen, kosmologischen und theologischen Metaphysik, Seele, Welt, Gott.

Wie oben bei Aristoteles soll auch hier auf die in unüberbrückbaren Dualismen bestehenden Aporien aufmerksam gemacht werden. Von dem vielfach hervortretenden Schwanken zwischen psychologischem — und also metaphysischem — und rein logischem Aufbau der erkenntnistheoretischen Untersuchung, das seine historische Erklärung in dem allmählichen Sichherauslösen der Transcendentalphilosophie aus den vorkritischen Anschauungen findet, und der sehr schillernden Terminologie, die das Verständnis erheblich schwer macht, abgesehen, finde ich diese Aporien besonders in dem Dualismus zwischen den Kategorien und ihrer Anwendung, einer Aporie von einem solchen Schwergewicht, dass Kant nicht weniger als drei Hebel in Bewegung setzt, um sie zu heben, und in dem Dualismus zwischen transcendentaler Apperzeption und empirischem Bewusststein, die

sich aus der ersteren ergibt. Ihren Reflex finden beide in dem metaphysischen Rest, der in der Transcendentalphilosophie stehen geblieben ist, dem Ding-an sich-Begriff. Wie bei Aristoteles über dem geheimnisvollen Vorgang der Entelechie, über dem Ineinanderwachsen von ὕλη und μορφή zu einem Ding und der Synthese von Allgemeinem und Besonderem zur Natur ein undurchdringlicher Nebel liegt, so geht auch die logische Vereinigung von Stoff und Form, die Zusammenfassung des Mannigfaltigen unter die synthetische Einheitsbegriffe in einem Dunkelraum vor sich, und es trägt zur Erhellung desselben nichts bei, wenn er als transcendentale Apperzeption, als Bewusstsein überhaupt bezeichnet wird und die eigenartige Macht der produktiven Einbildungskraft, der ein allgemeines Schema als Arbeitsdirektive zur Verfügung steht, in ihn hineingestellt wird. Das gleiche Halbdunkel liegt auch über dem Verhältnis von Bewusstsein überhaupt und empirischem Bewusstsein, über der Frage, wie ein Denken in der synthetischen Mannigfaltigkeit individuiert auftreten kann, nach welcher Kategorie diese Individuation vollzogen ist, und wie die Spontaneität dieses Denkens in der nach der Ursächlichkeitsregel verknüpften Synthese Platz finden kann. Auch hier muss der mystische Schlüssel der intelligibeln Freiheit zur Auflösung verwandt werden. Wenn Aristoteles nach dem Postulat der abbildlichen Objektivität und wandellosen Dauerbarkeit des Erkennens eine metaphysische Welt ruhender eleatischer Pole in der heraklitischen Flucht der Erscheinungen herstellt als einzige Bedingung, unter der jene Erkenntnis möglich sein kann, so sucht Kant, bloss von dem Prinzip der Allgemeingiltigkeit ausgehend und auf der Voraussetzung fussend, dass diese unter der aristotelischen Voraussetzung eines durch Erfahrung zu erkennenden Objekts unmöglich sei, ein rein logisches Objekt in den wandellosen, allgemeingiltigen Regeln, nach denen eine physische Welt, eine Natur von dauernden Zusammenhängen zu stiften ist. Bei Aristoteles kommen die Formen metaphysisch zu einem formlosen, irrationalen Stoff hinzu, um von einer ebensolchen Form, dem νοῦς heraus gelöst zu werden, bei Kant kommen die Formen zu dem irrationalen Stoff logisch hinzu, um zu einer Natur für das Erkennen zu werden, beide müssen eine Grundfunktion annehmen, die die Lösung des ganzen Geheimnisses auf sich nimmt, bei Aristoteles ist es eine metaphysische Fähigkeit des νοῦς, bei Kant ist es eine rein logische Funktion, dort bleibt das Verhältnis dieser Fähigkeit zum Allgemeinen, hier ihr Verhältnis zum Besonderen (dem empirischen Bewusstsein) dunkel.

Das Ding an sich, das für Aristoteles der Gegenstand der Erkenntnis ist, muss für Kant zu einem Begriff ohne möglichen Inhalt werden, und an ihn schloss sich dann zunächst die Weiterentwickelung des Transcendenzproblems an, die sich im ganzen durch drei Phasen hindurchzieht, durch eine idealistische Metaphysik, die ihren Quellpunkt in der transcendentalen Apperzeption und dem Ding an sich hat, durch eine psychologistische Logik und Metaphysik, die sich das psychologische Gebälk des Kritizismus zu ihrem Fundament nimmt, und durch eine materialistische Metaphysik. Auf diese letztere folgte dann wieder einerseits eine Rückkehr zum ursprünglichen Kritizismus, die eine freilich vielfach variierende transcendentale Erkenntnislehre schuf, und deren bedeutendste Leistung in der Philosophie als Wertlehre zu suchen sein dürfte, während sich andererseits wieder teils mit Kant, teils im Gegensatz zu ihm ein konsequenter Psychologismus entfaltete, dem namentlich durch das Erstarken der empirischen Psychologie als Wissenschaft neue Kräfte zugeführt wurden, und die idealistische Erkenntnistheorie wieder in eine idealistisch-voluntaristische Metaphysik einzumünden begann. Spitzen wir das Problem auf die entscheidende Alternative zu, die durch Aristoteles und Kant bezeichnet wird, so ist in der Entwickelung des Transcendenzproblems im neunzehnten Jahrhundert die aristotelische Auffassung nicht nur von einzelnen Philosophen direkt erneuert worden[22], sondern sie scheint auch im ganzen das Uebergewicht gegen die transcendental-philosophische Auffassung behalten zu haben, was sich besonders aus dem grossen Uebergewicht der Naturwissenschaft erklärt, die den aristotelischen Realismus zu verlangen scheint, den wenigstens die meisten Naturforscher ausdrücklich oder stillschweigend verlangen. Der vom empirischen Bewusstsein als Subjekt ausgehende Psychologismus muss entweder der Erkenntnis die Aufgabe zuweisen, ein transcendentes Sein auszubilden, sei es auch in noch so schematischer Repräsentation und noch so subjektiv-psychologischen Formen, oder er fasst das empirische Ich produktiv und gegeben und lässt es das Irrationale nach seinen Formen vereinheitlichen; dann muss die allgemeine Giltigkeit geopfert werden, und es bleibt als Ersatz höchstens eine anthropologische Allgemeingiltigkeit; die zudem durch die metaphysische Annahme der Existenz und Gleichartigkeit mehrerer empirischer Iche erkauft wird, oder aber — im Falle straffster Konsequenz — wird das empirische Bewusstsein mit seinen Gedankenprodukten, zu denen auch der stoff-

liche Inhalt gehört, völlig isoliert, und am Solipsismus ist nur durch willkürliche metaphysische Voraussetzungen vorbeizukommen. Indem die idealistische Metaphysik Denken und Sein zusammenfallen lässt und in Hegel die kantische Synthesis in eine metaphysische Verschmelzung umformt, wird doch eigentlich nur das Erkenntnisproblem in eine logisch-metaphysische Entelechie aufgelöst, und wenn ein Gegenstand der Erkenntnis übrig bleiben soll, muss er eben in den Formen dieser Entelechie gesucht werden, während ein unlösbarer Rest, wie Hegel selbst zugesteht, zurückbleibt.[23] — Der Materialismus kehrt die Sache völlig um und macht den unlösbaren Rest, den er Materie nennt, zum Gegenstand der Erkenntnis und zieht sich damit auf die Erkenntnistheorie Demokrits zurück, behält aber jedenfalls ein abzubildendes Sein als Ziel der Erkenntnis.

3. Metaphysik.

a) Begriffsbestimmung.

Das Wort Metaphysik hat seine Bedeutung aus der Schrift des Aristoteles gezogen, die es ursprünglich mangels eines eignen Namens rein räumlich als die nach den physikalischen Schriften, μετὰ τὰ φυσικά, in der Anordnung des Andronicus, stehende bezeichnete, eine Schrift, die über die „erste Philosophie", „das Sein als solches" handelte. Dieser Zusatz „als solches", ἡ ὄν, weist auf eine andere Betrachtungsart des Seienden hin, mit der sich die Metaphysik nicht zu befassen hat, und in die sich die ausser-metaphysischen Wissenschaften teilen, da sie alle irgend ein Sein zum Gegenstand haben müssen. Danach beruht die Metaphysik im letzten Grunde auf einer Unterscheidung im Begriff des Seins, auf einer Seinsspaltung, mag diese nun auf das Sein, auf die Objekte selbst gehen oder nur die Erkenntnis des Seins im Auge haben. Es ist somit klar, dass der Begriff der Metaphysik und ihre Probleme vollkommen abhängig sind von dem Begriff des Erkennens. Hat das Erkennen die Aufgabe, ein Sein abbildend zu wiederholen, so muss diese Aufgabe dann in mehrere wesentlich verschiedene Teile zerfallen, wenn dies Sein selbst nicht in sich etwas durchaus Einheitliches darstellt, sondern in ihm Unterschiede angenommen werden, wenn also der Seinsbegriff nicht als ein eindeutiger Begriff gefasst wird, sondern diese Einheit nur im Namen liegt, während das durch diesen Namen Bezeichnete Verschiedenes ist. Ebenso ist klar

dass diese Unterscheidung des Seins in verschiedene Arten erst als Postulat des wissenschaftlichen Denkens vollzogen wird, indes die Einheitlichkeit des Namens aus dem vorwissenschaftlichen Denken stammen muss, das neben der Aehnlichkeit die Unterschiede nicht bemerkt, weil sie seinem Interessenkreise fern liegen. Diese Aehnlichkeit, die den gemeinsamen Namen des Seins für dasjenige herbeiführte, was später getrennt wurde, lag offenbar in dem gemeinsamen Gegensatz zu dem Nichtseienden, dem μὴ ὄν, das wiederum seine Gegenüberstellung gegen das Seiende und damit den Dualismus von Sein und Nichtsein, der in den Anfängen der griechischen Philosophie eine so grosse Rolle gespielt hat, nur einer Beziehung auf das erkennende Subjekt verdanken konnte, indem dies durch Kombination Denkgebilde vollzog, denen nicht derselbe Wert zugesprochen werden konnte, wie den andern. Dieser Wert musste als Sein bezeichnet werden, da es sich darum handelte, durch Erkennen ein solches zu erreichen, der Mangel desselben als Nichtsein. Aber im Sein selbst ergaben sich wieder dem schärferen Ueberlegen Unterschiede und zwar wiederum in Bezug auf das Subjekt. Diesem ergibt sich zwischen dem, was die Sinne als Sein darbieten, und dem, was der Verstand als Eigenschaften des Seins verlangt, ein Widerspruch, so dass das den Sinnen gegebene Sein entweder als ein μὴ ὄν, ein Nichtsein, ein blosser Schein erklärt werden muss, oder als ein sekundäres Sein, als eine Erscheinung, hinter der das wahre, primäre Sein verborgen liegt und nur dem Verstand erreichbar ist. Dieser Widerspruch rührt aus der Ueberlegung, dass das Sein, das Seiende nicht so und anders sein kann, dass es also dauernd sein muss, während den Sinnen ein fortwährendes Sichverändern, ein Entstehen und Vergehen, ein Sein und Nichtsein geboten wird. Und ferner geht die Annahme eines hinter den Erscheinungen liegenden Seins auf das Postulat einer wissenschaftlichen Erkenntnis zurück, nur in einem wandellosen Sein einen würdigen und möglichen Gegenstand zu haben. Nur die Erkenntnis eines solchen Seins konnte ἐπιστήμη, wahres Wissen ergeben, während dem sekundären Sein, dem Geschehen, als Gegenstand nur eine unverlässliche δόξα entspricht. Wenn es also Wissenschaft geben soll, muss es hinter dem Sein der Erscheinungen, hinter der Welt des Werdens, der Sinneswahrnehmung eine Welt des wahren Seins und eigentlichen Wesens geben. Auf die Frage, was auf Seiten des Subjekts diesem wahren Sein entspricht, lautet die Antwort: entweder die Vernunft, der νοῦς im Gegensatz zur

Sinneswahrnehmung, der nur die Welt des sekundären Seins zugänglich ist, oder es ist auf Seiten des Subjekts keine Fähigkeit zu entdecken, die in dieses wahre Wesen einzudringen vermöchte, weil die Erkenntnis auf die Wahrnehmung und die Affektion der Sinne völlig eingeschränkt ist, und deshalb ist Wissenschaft im echten Sinne unmöglich (Skeptizismus, Sensualismus, Positivismus), oder man sucht einen Ersatz für die wissenschaftliche Unmöglichkeit, sich dem wahren Sein zu nähern, in anderen Fähigkeiten des Subjekts, im Glauben des Gefühls, in der Ahnung oder in der passiven Hingabe an eine Ueberlieferung. Ferner kann diese Welt des wahren Seins den Erscheinungen transcendent gedacht werden oder immanent, als ihre Ursache oder als ihr Vorbild, und es wird in jedem Falle zu einem schwierigen Problem der Metaphysik, das Verhältnis dieser beiden Seinswelten zu erklären, die Seinsspaltung begreiflich zu machen, die doch aus dem Begriff des Seins nicht kann abgeleitet werden. Mit diesem Dualismus des Seins verschmilzt derjenige, den man als Dualismus von Körper und Geist, von Physchem und Psychischem bezeichnet, ferner derjenige von Wert und Unwert im weitesten Sinne. Man sieht das geistige Sein, dessen Effekte die psychischen Vorgänge sind, als das wahre Sein an und erklärt alles Körperliche für blosse Erscheinung, für ein sekundäres Sein, oder man kehrt die Sache völlig um und sucht in dem körperlichen grade das wesentliche Sein und in dem geistigen das sekundäre. In dem primären Sein liegen alle Werte oder vielmehr es stellt sie selbst dar, sie sind seine Eigenschaften, es ist nicht nur das Wahre, sondern auch das Gute und Sittliche, das Rechte und Schöne und mit einem Worte das Vollkommene, während das sekundäre Sein entweder wertlos ist oder doch in seiner Vollkommenheit weit geringer als das primäre und vielleicht in skalenartiger Annäherung an dieses. Nun kann innerhalb des primären Seins wiederum ein Dualismus hervortreten, indem unter den vielen Seienden, denen diese Art des Seins zukommt, einem oder mehreren ein gewisser Vorrang und ein höherer Grad der Vollkommenheit zugeteilt wird, während die anderen ihm völlig andersartig gegenüberstehen oder sich ihm in unendlicher Progression nähern oder ihm gleichartig, nur weniger vollkommen, gedacht werden. Insofern die Metaphysik alle diese Unterschiede und Unterscheidungsmöglichkeiten im Sein untersucht, wird sie als Ontologie bezeichnet, ein Name, der ziemlich wenig besagt, und insofern das primäre Sein als ursächliches Prinzip aller Erscheinungen

gefasst wird, nennt man sie, als Beschäftigung mit demselben, Prinzipienlehre. Werden die Erscheinungen, die unter dem Namen „Natur“ zusammengefasst werden, überhaupt nicht als Gegenstand der Wissenschaft bezeichnet, oder doch nur, insofern ihnen das wahre Sein zugrunde liegt und durch sie hindurch erschaut werden kann, so fällt die Physik entweder mit der Metaphysik zusammen, wie dies denn tatsächlich in der griechischen Philosophie der Fall war und durch das ganze Mittelalter hindurch mit geringen Ausnahmen wenigstens praktisch geübt wurde. Von den beiden andern Zweigen der Philosophie der Griechen ist die Ethik nur Metaphysik unter einem besonderen Gesichtspunkte, während die Logik nur als eine Selbstverständigung des Denkens dem eigentlichen Wissenschaftsbetriebe als ὄργανον vorausgehen kann. Schon im Mittealter war die Metaphysik, soweit sie nicht nur Ontologie war, sich mit dem Seienden und nicht nur mit dem Sein beschäftigte, auf den Dualismus von Körper und Geist eingestellt. Dieser wurde später zum beherrschenden Gesichtspunkt der Metaphysik, das Verhältnis von Physischem und Psychischem zu ergründen wurde das Zentralproblem, und in dem Masse, als die Einzelwissenschaften sich selbständig machten und vom Baum der Philosophie loslösten, wurde die Frage nach ihrem Verhältnis wichtiger und dringender, und es trat andererseits die neue Aufgabe hinzu, die vielen Wissenszweige, die auseinanderstrebten, wieder zu einer Einheit zusammenzubiegen, ihre Resultate zu einem einheitlichen System über das wahre Wesen der Welt zu verarbeiten. Hierin sehen gegenwärtig viele die Aufgabe der Metaphysik und der Philosophie überhaupt[1], und schon im Mittelalter war der Gedanke an diese Aufgabe der Metaphysik aufgetaucht.[2]

Besonders lebhaft tritt der Gedanke des wahren Seins und Wesens und des höchsten Prinzips in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit als Aufgabe der Metaphysik dann hervor, wenn physiologische Untersuchungen den Nachweis der Subjektivität der Sinnesqualitäten führen. Was früher als Ding angesehen wurde, verschwindet nun plötzlich und wird als subjektive Erkenntniszutat des empirischen Bewusstseins entlarvt, nicht nur die sekundären Qualitäten, auch die scheinbar so objektiv-dinglichen primären verlieren sich ins Subjekt, werden zu Erscheinungen. Aber sie lassen nun erst eine ebenso schwierige als verlockende Aufgabe der Metaphysik, die Spekulation über das wahre Wesen dessen, das in diesen Erscheinungen sich kundgibt, und über seinen Zusammenhang hervortreten. Hier ist es

denn das Gewöhnliche, dass dies Wesen nach dem Subjekt, dem Psychischen zu bestimmen gesucht wird, meistens als Wille und das Prinzip, das den Zusammenhang darstellt, als Urwille, von anderen als „das Unbewusste", von anderen geradezu als Ich, als Weltich. — Freilich kann auch auf diesem Standpunkt jede Metaphysik abgelehnt werden, wenn die subjektiven Erscheinungen als das einzig Gegebene und das Gegebene als das einzig Existierende bezeichnet wird. Der Positivismus weiss nur von einer ununterbrochenen Kette von zusammenhanglosen und ursachlosen Erscheinungen.[3] — — Soviel ist jedenfalls sicher, dass Metaphysik überhaupt nur möglich ist auf demjenigen erkenntnistheoretischen Standpunkt, der als Aufgabe der Erkenntnis erklärt, irgend ein Sein, sei es ein physisches oder psychisches, zu erfassen, sei es in adäquaten Bildern oder in stellvertretenden Zeichen.

Auf dem erkenntnistheoretischen Standpunkt, der für den Gegenstand der Erkenntnis nicht ein für sich bestehendes Sein, oder besser für sich bestehende Dinge, sondern Regeln oder Normen hält, scheint einer Metaphysik jede Möglichkeit entzogen, und wenn deshalb in der nachkantischen Philosophie die Metaphysik eine grosse Rolle spielt, so folgt daraus, dass der erkenntnistheoretische Boden dieser Philosophie vorwiegend der griechisch-aristotelische ist. Für den transcendentalen Erkenntnisbegriff ist jede Seinsspaltung schon deshalb ohne Sinn, weil das Sein eine reine Form des Erkennens ist, die nur in Bezug auf eine Erscheinung Anwendung finden kann. Von dem Stoff des Erkennens, von dem unendlich Mannigfaltigen, das ausserhalb der Sphäre des Erkennens liegt, kann überhaupt keine Aussage gemacht werden, da es dadurch eo ipso in die Sphäre der Logik gerückt würde. Wenn also das Sein etwas mehr besagen soll, als es in der Funktion der Kopula sagt, so muss es sich auf die Erfahrung, auf die mögliche Wahrnehmung beschränken. Wenn dagegen bemerkt wird, dass die Beschränkung der Formen und Kategorien auf die Erfahrung nicht eine notwendige Folge des transcendentalen Standpunktes sei, da die Annahme einer transcendent-ontologischen Geltung derselben keinen Widerspruch enthalte, so ist zu erinnern, dass die hier zugrunde gelegte Alternative solange keinen angebbaren Sinn haben kann, als die Feststellung dieser transcendenten Realität unmöglich ist, und dass deshalb auch den sog. rein formalen Denkgesetzen keine metaphysikerzeugende Kraft zugesprochen werden kann. Metaphysik als Ontologie kann also für den transcendentalphilosophischen

Standpunkt nur auf einer Hypostasierung der Denkformen beruhen oder auf einer Anwendung der Denkformen auf jene Prinzipien, denen keine konstitutive Funktion zugeschrieben werden kann, weil sie in dieser Anwendung zu unlösbaren Widersprüchen, zu Antinomien führt. Auch auf die Regeln der Synthesis selbst kann keine Metaphysik gebaut werden, da ihnen keine Realität im Sinne der Ontologie zukommt wie etwa den mathematischen Figuren, was freilich sofort auf die schwierige Frage des Verhältnisses zwischen empirischem Denken als psychischem Vorgang und den Normen der Synthesis führt, mit der ein ganzes Netz von Fragen sich verknüpft zeigt, in deren Hintergrund das nicht nur für die Transcendentalphilosophie, sondern auch für ontologische Metaphysik schwierigste Problem der Freiheit wie eine unübersteigliche Mauer steht. Es könnte höchstens für eine Metaphysik das Verhältnis der synthetischen Einheitsfunktionen und der Normen überhaupt in Betracht kommen, aber für eine solche Wertmetaphysik fehlen alle Anhaltspunkte, und es scheint, dass sie ohne Hypostasierung oder Projizierung auf einen gemeinsamen ontologischen Hintergrund nur als völlig koordiniert zu betrachten sind.

Aber in gewissem Sinne kann die transcendentalphilosophische Untersuchung selbst als Metaphysik bezeichnet werden, insofern sie alles dasjenige zum Problem macht, was die Erfahrung in wissenschaftlichem Sinne und also überhaupt Wissenschaft allererst ermöglicht, insofern sie also die Grundlagen und Voraussetzungen jeder Wissenschaft, die Funktionen, die die Kraft zu synthetischer Apriorität und Allgemeingiltigkeit besitzen, erforscht. Freilich wäre das eine ganz neue Art von Metaphysik, die mit der alten nur den Namen gemein hätte, und wenn man daher der Vieldeutigkeit der philosophischen Terminologie nicht noch Vorschub leisten will, wird man auf den Namen der Metaphysik für die Transcendentalphilosophie verzichten müssen.

b) Geschichtliche Uebersicht.

So natürlich es ist, dass die Metaphysik nicht gleich am Anfang der Wissenschaft steht, weil diese sich als rationalistische Reaktion gegen die in der religiösen Mythenbildung waltende vorwissenschaftliche Metaphysik darstellt, so bezeichnend ist es andererseits, dass die Physik so bald in Metaphysik umschlug. Es waren vielerlei gedankliche Postulate, die die jonischen Naturphilosophen in ihrem Suchen nach der ἀρχή des Weltge-

schehens und der Weltwirklichkeit zu der Annahme eines hinter den sinnlichen Erscheinungen liegenden Seienden führten. Schon bei Anaximenes, der noch den ἀρχή-Stoff in der Erscheinungswelt suchte, war eines dieser Postulate wirksam für die Bestimmung der Luft als Urstoff, dasjenige, welches Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit der ἀρχή forderte. Anaximander fand sein Postulat in der Luft nicht realisiert, wie in keinem Stoff der Erscheinungswelt und tat deshalb den Schritt zur Metaphysik, indem er den Urstoff hinter die Erscheinungswelt verlegte und ihn mangels einer weiter von ihm bekannten Eigenschaft nach der des Postulats, das Unendliche, τὸ ἄπειρον, nannte. Auch die Grundtendenz und Spitze aller späteren Metaphysik wurde von ihm schon vorbezeichnet durch den Namen „das Göttliche", τὸ θεῖον, den er dieser ἀρχή beilegte, die unter diesem Gesichtspunkt von Xenophanes in den Mittelpunkt eines verschwommenen pantheistischen Monismus gestellt wurde.

In den zwei mächtigen Gegensätzen der heraklitischen und eleatischen Weltbetrachtung entfaltete sich dann die Metaphysik und gab der ganzen ersten Periode des griechischen Denkens ihre Aufgaben. Indem Heraklit ein bleibendes Sein als nicht vorhanden erklärte und die ganze Welt in einen Werdefluss mit dem Sinnbild des flackernden Feuers auflöste, ergab sich ihm als einzig mögliche ἀρχή etwas völlig Unkörperliches, ein Rhythmus und ein Gesetz des Werdens, eine Anschauung, der diejenige der Pythagoräer sehr ähnlich war, die die ἀρχή in der Zahl, in der mathematischen Bestimmtheit fanden. Während demnach Heraklit alles bleibende Sein für Sinnestäuschung erklären musste, sah sich Parmenides, der nur in einem Sein von wandelloser Dauer die ἀρχή fand, gezwungen, das Werden, Bewegung und Geschehen für einen trügenden Schein der Sinne auszugeben. Was für die ersten Forscher der Grund war, nach der ἀρχή zu fragen, verliert bei Parmenides seine Realität. Ein Dualismus passt aber in dies einheitliche Sein ebensowenig hinein wie ein Werden, das ein Nichtsein zur Voraussetzung hat, deshalb muss der einzige Dualismus, der noch in Frage kommen könnte, der von Sein und Denken, ebenfalls als irgend ein Schein sich in der Alleinheit des Seienden auflösen, Sein und Denken müssen zusammenfallen, τὸ πλέον ἐστὶ νόημα. Und in der Physik, die neben dieser Metaphysik ein zwar unberechtigtes, aber ungestörtes Dasein fristete, findet diese Einheit von πλέον und νόημα eine psychologische Bestätigung, indem das Denken den Körperverhältnissen folgt.

Die Vermittelungsversuche zwischen Heraklit und Parmenides führten zur metaphysischen Hypostasierung derjenigen Begriffe und Funktionen, mit denen teilweise die heutige Naturwissenschaft noch arbeitet, und die hier ausgebildet wurden. Das Ziel war immer, das hinter der Welt der im Wandel begriffenen Erscheinungen dauernd Seiende und die Mächte zu ergründen, die in dieser Welt der Erscheinungen latent sind, ihren metaphysischen Untergrund bilden und deshalb den Gegenstand der wahren Erkenntnis darstellen.

Die φιλία und νεῖκος des Empedokles dienten diesem Zwecke so gut wie der νοῦς des Anaxagoras und die Atome des Leukipp. Die physische Welt sollte durch eine metaphysische erklärt werden. Die Lücken in dieser Erklärung und die daraus entstehenden Fragen wurden grossenteils einfach geleugnet und dem Sinnenschein zugeschoben, der dann freilich selbst wieder zu einem Problem wurde, zu dem der Dualismus zwischen Denken und Sein hinzukam.

In der folgenden Periode, in der dies Problem mit einseitiger Energie aufgegriffen wurde, trat der metaphysische Gesichtspunkt zurück, und die ἀρχή wurde vom Subjekt aus zu bestimmen gesucht. Die Frage nach dem Allgemeingiltigen ist hier der erkenntnistheoretische Reflex der Metaphysik, denn dass ihm ein dauerndes Sein hinter der Erscheinungswelt entsprechen müsste, blieb fraglose Voraussetzung. Zwar wurde die Existenz eines solchen Allgemeingiltigen bestritten und zwar als Folge sensualistischer Untersuchungen und subjektiver Verflüchtigung alles Erkennens, aber der Skeptizismus richtete sich immer nur auf die Fähigkeit des Subjekts, das metaphysische Sein abbildlich zu erreichen, wenn auch dasselbe samt der Welt der Erscheinungen in Gorgias sich selbst geradezu leugnete. Wenn dort die durch Sinnesbilder entstehende Erkenntnis sich nicht auszuweisen vermochte, wie sie zu ihren rationalistischen Postulaten und zu der Annahme eines metaphysischen Seins kam, so blieb hier die Idee der Allgemeingiltigkeit der metaphysische Rest des Subjekts selbst und das Verhältnis von φύσις und θέσις die unerklärte Schwierigkeit.

Erst in der folgenden Periode wurden all diese zurückgebliebenen Probleme und Voraussetzungen aus der systematisch konstruierten Einheit einer metaphysischen Welt restlos aufzulösen gesucht. Die naive Scheidung von Physik und Metaphysik, die wegen der Unmöglichkeit ihrer Durchführung alsbald wieder ineinander geschwommen waren, wurde mit den aus der

Aufklärung gewonnenen und teils berichtigten Einsichten bewusst durchgeführt, ohne dass diese beiden Welten oder die des Seins und Denkens, des Objekts und des Subjekts in klaffendem Dualismus auseinanderfielen. Das war wenigstens Ziel und Aufgabe dieser systematischen Periode. Die Allgemeingiltigkeit hatte Sokrates auf Grund unmittelbar einleuchtender ethischer Postulate und mit Hilfe des logischen Bewusstseins, das aus allen bisherigen Erkenntnisversuchen klar herausgestellt wurde, rehabilitiert. Dem durch Induktion gewonnenen Begriff, in dem er diese logische ἀρχή fand, mangelte der Gegenstand, die klare Bestimmung desselben; seine Möglichkeit war noch nicht erklärt, nur seine Notwendigkeit erkannt. Seine Möglichkeit konnte nur in einer scharfen, bewussten Trennung und Spaltung des Seinsbegriffs ihre Erklärung finden. Diese wurde nun von Demokrit und Platon zunächst vollzogen; jener fand das wahrhaft Seiende, das ἐτεῇ ὄν, in der Natur, hinter der Erscheinungswelt und dieser zugrunde liegend, dieser erhob es in eine überirdische Ferne, wie schon die Pythagoräer alles Dauernde und Wertvolle hoch über der sublunarischen Welt in dem rhythmischen Wandel der Gestirne gesehen hatten. Dem Demokrit waren die quantitativ bestimmten Atome des Gründers der Abderitenschule das Ding an sich, alles Qualitative Erscheinung, und die metaphysische Erkenntnis sowohl als die blosse δόξα von den qualitativen Erscheinungen wurde durch Abbildungsvorgänge erklärt. Bei Platon waren es die ewigen Urbilder der Ideen, und ihre Erkenntnis wurde aus zwei Komponenten, des vorzeitlichen Schauens und der ἀνάμνησις zusammengesetzt, während der nachbildlichen Welt der γένεσις die einfache Sinneserkenntnis entsprach.

Der schroffen Durchführung der Seinsspaltung entsprach keine gleich glückliche Durchführung der erklärenden Beziehungen zwischen beiden, und hierin sah Aristoteles seine Aufgabe. Er löste den alten Zwiespalt, der sich von Heraklit und Parmenides bis hierher fortgepflanzt hatte, durch den Begriff der Entelechie, in dem freilich selbst wieder eine Reihe von Dualismen zusammenlief, die schon oben dargelegt wurden. Während einerseits die Zweiteilung des Seins hier in eine Wirklichkeit und Möglichkeit umgeprägt war, standen sich andererseits die reine Form der Gottheit, die wesentlich Denken war, und das Gewebe der Entelechienwelt einander gegenüber, und dieser letztere Dualismus wurde zum metaphysischen Hauptproblem der hellenistisch-römischen Philosophie. Durch den Synkretismus der Stoa und des Epikuräismus hindurch hat es im Neuplatonismus

Plotins einerseits seine Auflösung in einem geistigen Monismus gefunden und ist in der patristischen Metaphysik andererseits in der Form des aristotelischen Dualismus festgehalten worden. Die Trennung des Seins und der Erkenntnis in einen höheren und niedern Teil suchte im Anschluss an Theophrast und Sraton die Stoa aufzuheben, verwickelte hierbei ihre Metaphysik in die unlöslichsten Widersprüche und rannte sie in dem Problem der Freiheit und des Normativen fest, während die Epikuräer in einem schwachen Schatten des demokritischen Materialismus ihre Lebensphilosophie ausspannen. Im spiritualistischen Pantheismus Plotins tritt die Seinsspaltung besonders scharf hervor, indem der Körperwelt die wahre Welt des Geistes gegenübertritt, obzwar jene als aus dieser hervorgehend gedacht wird. Das Verhältnis konnte nicht anders ausgedacht werden, wenn es zu einem metaphysischen Monismus kommen sollte.

Freilich wurde ein metaphysischer Dualismus in dieser Zeit noch genugsam in den gnostischen Lehren ausgebildet, und die Doppelwelt der Erscheinungen und des wahren Wesens schienen wirklich in einem metaphysischen Monismus prinzipiell keine Erklärung zu finden. Für die Metaphysik des Mittelalters blieb der ontologische Dualismus des Aristoteles und die Ideenlehre des Neuplatonismus massgebend, insbesondere wurden neben dem Zusammenhang der Einzelformen auch die Allgemeinbegriffe hypostasiert und so eine ontologische Pyramide geschaffen, an deren Spitze das allgemeinste und deshalb realste Wesen stand, die Gottheit. Das Verhältnis von Gott und Welt, von Allgemeinem und Besonderem, vom wahren Wesen und den individuellen Erscheinungen bildete die metaphysischen Aufgaben, an denen durch das ganze Mittelalter gearbeitet wurde. Besonders schroff wurde nicht nur auf philosophische, sondern auch auf Schriftpostulate hin eine tiefe Kluft zwischen der Realität Gottes und derjenigen der geschaffenen Welt gezogen. Dem Sein Gottes, das einzig als wahres, eigentliches Sein gelten kann, weil es Notwendigkeit besitzt, muss das Sein der Dinge als eine Art platonischer Nachbildung und μέθεξις, als bloss analoges Sein gegenübertreten. Massgebend war natürlich hier besonders das Postulat der Unendlichkeit, mit dem schon die patristische Philosophie die Persönlichkeit Gottes trotz aller griechischen Begriffe verbunden hatte. So sehr man übrigens die Erfahrungswissenschaft auch in der zweiten Periode beiseite setzte, darin gewann man mit dem griechischen nun näher bekannten Vorbild engere Fühlung, dass die Sinneswahrnehmung an den Anfang

alles Wissens gesetzt wurde, und dass man im Gegensatz zu dem Begriffsrealismus der ersten Periode über die Existenz nichts durch blosse gedankliche Ueberlegungen ausmachen zu können einsah, was besonders im Kampfe gegen den anselmischen Gottesbeweis hervortrat. Die Scheidung von sinnlicher und übersinnlicher Welt wurde jedenfalls im Mittelalter am schroffsten ausgebildet, nur ihre Vereinigung in der Erkenntnis, die in der ersten Periode noch platonisch unvollzogen war, die Kraft des Intellekts, aus dem sinnlichen das übersinnliche Sein, die Prinzipien alles Seins herauszulösen, geriet durch den idealistischen Nominalismus ins Wanken und führte über die docta ignorantia des Cusanus zur leidenschaftlichen Hingabe an eine Physik, aber auch zu der Metaphysik des Mikrokosmosgedankens und der schauenden und erlebenden Mystik.

Die reine Ontologie, die die allgemeinsten Seinsbestimmungen seit Aristoteles zu erforschen hatte, und die reale Metaphysik wurden jetzt auseinander gezogen, jene fiel der Verachtung anheim, obwohl sie im Stillen weitergebaut wurde und in die reale Metaphysik vielfach einfloss, diese wurde über den Anfängen der aufblühenden Naturwissenschaft und ihren Resultaten mit grossem Aufwand von Phantasie und Spekulation errichtet, der Mikrokosmosgedanke wurde in den Mittelpunkt eines mystischen Pantheismus gestellt. Auch der alte Widerspruch von Metaphysik und Sensualismus taucht jetzt nicht nur gelegentlich wieder auf, sondern es stellt sich in ihm die Richtung der neuzeitlichen Philosophie auf das Subjekt und das Festhalten an dem eigentlichen übersinnlichen Sein der Welt als Gegenstand der obersten Wissenschaft, der Metaphysik dar. Die Einheit war das metaphysische, transcendente Sein, das hinter der Vielheit der Erscheinungswelt gesucht werden soll. Und es blieb auch in der folgenden, streng naturwissenschaftlichen Periode das Endziel, auf das die Bewegung des Gedankens hinauslief, und das in dem System Spinozas in der grandiosesten Weise seit Plotin erreicht wurde. In Descartes, dem eine übersprudelnde Erneuerung des Skeptizismus und der demokritischen Metaphysik voraufging, bewegt sich die Metaphysik in den Dualismen des Mittelalters, Gott und Welt, Geist und Körper; der Physik bleibt die Aufgabe, das sinnlich Gegebene auf die mathematischen Begriffe zurückzuführen. Aus dem Dualismus von Geist und Körper erwuchs die Metaphysik des Occasionalismus, der die Lösung dem anderen Dualismus Gott und Welt aufbürdete, indem Gott zwischen der Körper- und Geisteswelt die

Vermittlerrolle übernehmen musste, dessen Wirken in der Erscheinungswelt als jener influxus physicus sich darstellte. In England, wo Bacon eine induktive Logik als neues Organon zur Auffindung der hinter den Erscheinungen verborgenen Wesensformen zu konstruieren versucht hatte, überbrückte Hobbes noch einmal die Dualismen durch eine Erneuerung des demokritischen Materialismus, die in Frankreich durch Gassendi ebenfalls vollzogen wurde. Der sekundären Welt der Qualitäten trat wieder eine primäre der quantitativen Bestimmtheit entgegen, ohne dass indes diesmal so klar wie bei Demokrit die Dualität des auf beide Seinswelten gerichteten Erkennens zum Ausdruck gekommen wäre, ja der Sensualismus liess jene beiden Welten im Subjekt zu einem kräftigen Widerspruch zusammenstossen.

Spinozas System suchte die Dualismen zu überwinden, indem es den Parallelen von Geist und Körper einen einzigen Ausgangspunkt in der unendlichen Substanz gab, also in einer Art coincidentia oppositorum, mit dem schon der Cusaner und die Mystik den gordischen Knoten des Irrtumsproblems durchhauen hatten. Auch jetzt waren der Irrtum und sein Korrelat, die Freiheit, seit Descartes wieder wichtige Probleme; der Occasionalismus sah in ihnen ein unlösbares „mystère", und in das System Spinozas gingen sie ebensowenig hinein wie das Selbstbewusstsein, dem ein Schnittpunkt der beiden Parallelen mitten in der Endlichkeit hätte entsprechen müssen.

In dem mächtigen Bau des Pantheismus, in dem die mannigfaltige Welt der Erscheinungen und die einheitliche des wahren Seins, Attribute, Modi und Substanz, Welt und Gott, Geist und Körper, Qualität und Quantität durch die Klammern der apriorisch-deduktiven Methode zusammengehalten waren, blieben feindliche Probleme zurück, die den Bau von innen sprengten.

In der Aufklärungsphilosophie, die nach dem hochgespannten metaphysischen Denken der naturwissenschaftlichen Periode ihren Standpunkt im empirischen Subjekt nahm, bekam die Welt der Physik wie einst in der griechischen Aufklärung gegen die Energie der Subjektivität um ihre Existenz zu kämpfen. Locke liess ihr noch die primären Qualitäten und sanktionierte einen Rest der Metaphysik durch einen matten Gottesbeweis, Berkeley brachte sie durch die Enteignung des Quantitaven zum Verschwinden, siedelte sie aber im göttlichen Intellekte an, den er, wie Locke die Aussenwelt, mit Hilfe der Kausalität gewann. Hume sah sich genötigt, auch diese in die Erscheinungswelt

des Subjekts zurückzuziehen, und damit war der Standpunkt des Positivismus und Skeptizismus gegeben. Freilich liess man eine transcendente Welt bestehen, nur erklärte man die Unfähigkeit des menschlichen Subjekts, sie zu erkennen. Die Welt der Metaphysik war zu der der Physik geworden, diese hatte sich auf den Vorstellungsmechanismus beschränkt, jene galt als unerkennbar, weil in dieser kein Bauplatz zu einer Brücke nach jener vorhanden war. In Humes Geist arbeitete die Assotiationspsychologie weiter, während die schottische Schule mit Hilfe des common sense wieder auf Erkennbarkeit der transcendenten Welt drang.

In der französischen Aufklärung setzte sich sehr bald an die Stelle der Subjektivität der Sinnesqualitäten und des Skeptizismus wieder eine kräftige Metaphysik, die des Materialismus, während sie in Deutschland durch Leibniz zu ursprünglicher Grösse und systematischer Wucht zurückgeführt wurde. Der alte Gedanke des Mikrokosmos und der Monade aus der italienischen Naturphilosophie werden erneuert, um den Dualismus von Körper und Geist durch eine andere Einheit, als die spinozistische zu überwinden, die Monade, ein Teil der mechanisch geordneten Welt, an deren Spitze die Urmonade der Gottheit steht, wird selbst zu einem Spiegel des Universums, und dem Aufstieg in der metaphysischen Welt der Monaden entspricht in dem Subjekte der Monade der Weg von Perception zu Apperception. Alle Entgegensetzungen sollen in einem geschlossenen Reich von unendlich kleinen Übergängen, von Differentialen verschwinden, aber die Ideen derselben finden in diesem Reich ebensowenig Platz wie Irrtum und Freiheit. Denn der Gang von Perception zu Apperception ist ein Weg vom Unklaren zum Klaren, keiner, der durch Irrtum führt. Geist und Körper bilden hier die Welt des wahren Seins, des Dinges an sich, und der Erscheinungswelt ähnlich wie bei Plotin, und in ähnlicher Weise werden sie auch metaphysisch in Beziehung zu einander gesetzt, nur dass hier auch im Subjekt die Möglichkeit begründet wird, durch die Welt der Erscheinungen zum wahren Wesen durchzudringen, allerdings wieder durch eine metaphysische Annahme, die vorausbestimmte Harmonie. Auf die Idee einer solchen Harmonie konnte ein rationalistischer Begriffsrealismus von der verwegensten Art gebaut werden, und Chr. Wolff und seine Schule haben das gründlich besorgt. „Die Kraft des menschlichen Verstandes“ bedurfte des Vehikels der verworrenen Sinneserkenntnis nun noch weniger wie einst in der ersten Hälfte der

mittelalterlichen Philosophie, wo das Dasein des vollkommensten Wesens sich aus dem blossen Begriff erschloss.

Vom Kampf gegen diesen Begriffsrealismus ging Kant aus. Die Metaphysik hatte seit Aristoteles zwei Hauptteile umfasst, die Ontologie befasste sich mit den allgemeinsten Verhältnissen des Seins, den Kategorien, die reale Metaphysik mit den allgemeinsten Gründen des Seins, den obersten Substanzen und Einheiten, Gott, Seele und Welt, wenigstens sah Kant in diesen drei Begriffen die Brennpunkte der realen Metaphysik. Die Ontologie verlor ihre Möglichkeit durch den Nachweis, dass die Kategorien nicht nur, sondern schon die primären Qualitäten nicht als Bestimmung des transcendenten Seins an sich gelten können, weil über diese niemals etwas gewusst oder allgemeingiltig ausgemacht, sondern ihre Übereinstimmung mit den subjektiven Bestimmungen des Begriffs und der Anschauung durch irgend eine Harmonie vorausgesetzt werden kann und zwar deshalb vorausgesetzt wurde, weil die Annahme, dass die Leistung des Erkennens in der Abbildung eines transcendenten Seins bestehe, fraglos war. Sobald diese Voraussetzung fällt, fällt die Metaphysik. Es ergab sich demnach, dass die Metaphysik nur durch Metaphysik überhaupt möglich war, dass die Metaphysik als Wissenschaft auf einer einfachen metaphysischen Urannahme beruhte, die aus der Gegebenheit des Erfahrungsstoffes, des Mannigfaltigen der Erscheinung hervorging. Schon dieses Mannigfaltige als ein Seiendes zu fassen, Sein und Gegebenheit zu identifizieren, ist ein erster metaphysischer Schritt, und der zweite folgt, sobald hinter, unter oder über diesem Sein der Erscheinungen ein unerfahrenes, bloss durch Verstandesoperationen in seinen Verhältnissen zu erkennendes Sein angenommen wird. Vielmehr erweisen sich die Kategorien als rein subjektive Formen, als Funktionen der Einheit im Denken, denn alles Denken kann nur irgend eine Vereinheitlichung des Mannigfaltigen sein, wenigstens ist ein Mehr darüber nicht auszusagen ohne blosse Annahme, und wenn von einem seienden Ding an sich die Rede ist, so kann das nur ein unerkennbares X sein. Somit können alle Vereinheitlichungen, die das Denken mittels dieser kategorialen Funktionen vollzieht, niemals über Erscheinungen hinaus zu einem Ding an sich führen, Gott, Welt und Seele können nicht als Dinge an sich gemeint sein, sondern nur als weitere Vereinheitlichungen, Zusammenfassungen, die da beginnen, wo die kategorialen Funktionen aufhören müssen, weil sie zu unlösbaren Widersprüchen führen, nämlich bei der Idee des Ganzen

des gegebenen Mannigfaltigen. Deshalb können sie selbst nicht konstitutiven Wert haben, sondern nur regulativen, sie können nur dem unendlichen Denkfortschritt Ziel und Richtmass geben. Von Metaphysik kann also höchstens hier in analogem Sinne die Rede sein, insofern hinter den Erscheinungen freilich noch etwas zu erforschen übrig bleibt, aber kein ihnen zu Grunde liegendes Sein, sondern die ihnen zu Grunde liegenden, für sie konstitutiven Einheitsfunktionen, deren Geltung für sie und alle allgemeingiltigen Urteile über sie notwendige Voraussetzung ist.

An dem Begriff des Dinges an sich hat sich die Philosophie zunächst weiter entwickelt, und dass sie bald wieder zu einer Metaphysik wurde, lag zu einem nicht geringen Teil an dem Bekanntwerden des spinozistischen Systems. Dadurch wurde die Transcendentalphilosophie auf die metaphysische Frage zugespitzt, welches die dem unendlich Mannigfaltigen der Erscheinungen zu Grunde liegende Einheit sei. Dass diese Einheit nun im Geiste der Transcendentalphilosophie in einer einheitlichen Entwickelung gesucht und als Ich oder absoluter Geist bezeichnet wurde, ist für die Metaphysik selbst unerheblich und erscheint vielmehr als Vermittlung zwischen Kant, Spinoza und Aristoteles. Aber auch eine Metaphysik des wahren Seins hinter den Erscheinungen stellte sich wieder ein, und sie ging der alten Voraussetzung, dass das Erkennen ein Sein an sich irgendwie zu erreichen habe, was durch Kant als Unmöglichkeit bekämpft worden war, dadurch aus dem Weg, dass sie andere Seelenmächte als Korrelate des Subjekts für dieses primäre Sein fand, so ein Teil der Strömung des Psychologismus, von dem oben die Rede war, das Gefühl (Jacobi) oder die Ahnung (Fries), andere gingen zu jener Voraussetzung geradezu zurück und drangen mit dem Satz des Widerspruchs durch die widerspruchsvollen Erscheinungen zum wahren Sein der „Realen“ (Herbart), wieder andere hypostasierten die transcendentale Apperception Kants und fanden die den Erscheinungen zu Grunde liegenden Dinge an sich in den Inhalten dieses Bewusstseins, wie einst Berkeley (Beck, später Lipps).

Eine Metaphysik des Irrationalen fand das wahre Sein in einem leibnizischen Schritt vom Irrationalen zur Vernunft (Schelling, Schopenhauer) oder vom Unbewussten zum Bewussten (Hartmann). Neben einem aus psychologischer Auffassung der Transcendentalphilosophie hervorgehenden Psychologismus, der wie die englische Assotiationspsychologie zum Positivismus fortschritt (Beneke), entsprang aus Hegel eine entschlossene Rück-

kehr zu Demokrit, wie sie in der Geschichte der Philosophie schon des öfteren vollzogen worden war. In die folgende Periode der wieder auflebenden genuinen Transcendentalphilosophie gingen all diese Strömungen mit hinüber, der Materialismus so gut wie der voluntaristische Irrationalismus und Psychologismus. Während der letztere sein Verhältnis zur Metaphysik vielfach verkennt, wird diese von anderen ausdrücklich als Ergänzung desselben oder wieder wie bei Aristoteles als höchstes Ziel alles Erkennens verlangt (Wundt, Paulsen). Daneben scheint die Philosophie als Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten die einzige im Geist Kants fortschreitende Transcendentalphilosophie mit entschiedener Betonung der Unmöglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft.

II. Verhältnis der Begriffe zu einander.

1. Psychologismus und Transcendenzproblem.

Wir haben oben gesehen, dass die Grundfrage des Transcendenzproblems die nach dem Gegenstand der Erkenntnis ist, nach dem, was dem Erkennen Objektivität und Allgemeingiltigkeit gibt. Die Mannigfaltigkeit der Antworten und Lösungen zerlegte sich von selbst in zwei Gruppen, von denen die eine den griechisch-aristotelischen, die andere den kantischen Erkenntnisbegriff darstellt. Jener nimmt ein Reich für sich bestehender Dinge, nach bestimmten Gesetzen und Verhältnissen geordnet, als Gegenstand der Erkenntnis an, das sie abbildend zu wiederholen hat. Dieser ein Reich von Normen, die anerkannt werden sollen; beide unterscheiden Materie und Form in der Erkenntnis, Subjekt und Objekt, und stimmen in der Forderung allgemeiner Giltigkeit mit einander überein. Nach diesen Gesichtspunkten wird also der logische Psychologismus zu prüfen sein, damit sich ergibt, zu welcher der beiden grossen erkenntnistheoretischen Gruppen er zu rechnen ist.

Wenn wir die Stellung untersuchen, die der Psychologismus zum Stoff der Erkenntnis einnimmt, so stossen wir zuerst auf den Anspruch des Psychologismus, als Stoff der Erkenntnis nur das Gegebene zu betrachten. Wem gegeben? Welchem Subjekt? Dass nur ein empirisch-psychologisches Subjekt gemeint sein kann, ist selbstverständlich, wir wollen jedoch dies weiter unten bei der Frage nach Subjekt und Objekt näher untersuchen, hier

kommt zunächst nur die Frage der Gegebenheit in Betracht. Der Ausdruck des Gegebenen, der von Kant geprägt ist, findet sich natürlich dem Sinne nach schon in der früheren Erkenntnistheorie, am ausgeprägtesten in der psychologistischen Auffassung der Erkenntnis und ihrer Gesetze, die das platonische τὸ ἐν ἡμῖν[1] zum Fusspunkt des Erkenntnisprozesses und deshalb der Erkenntnistheorie macht. In der Sprache der Kritik der reinen Vernunft ist der Begriff des Gegebenen ebenso wie der der Erfahrung und des Gegenstandes noch nicht zu klarer Eindeutigkeit erhoben, ein Umstand, der es auch dem nachkantischen Psychologismus ermöglichte, sich für seinen Begriff der Gegebenheit auf Kant zu berufen und ihn in die Einhelligkeit bezüglich des Fundaments aller Erkenntnistheorie, die zwischen dem neueren Psychologismus und der englischen Aufklärung besteht, mit hineinzuziehen. Das sprechendste Zeugnis für die Unbestimmtheit des Gegebenheitsbegriffs in der Vernunftkritik war der Begriff des Dings an sich. Deshalb suchte gleich Maimon diesen ins Bewusstsein zu ziehen unter Zuhilfenahme der leibnizischen petites perceptions; das Gegebene wurde zu einem Bewusstseinsdifferential. Die Weiterentwickelung des Begriffs der Gegebenheit soll hier nicht untersucht werden, denn auch ohne sie lässt sich die Stellung des Psychologismus deutlich genug erkennen. Soviel sei voraus bemerkt, dass die psychologistische Erkenntnislehre darin ihre grundsätzliche Eigenart gegenüber diesen Begriffen besitzt, dass sie in der Gegebenheit kein Problem, sondern eben das absolut Fraglose, den Anfang jeder möglichen Untersuchung des Erkennens erblickt. Und doch bildet schon die einfache Ueberlegung eine entscheidende negative Instanz gegen diese Annahme, dass in bezug auf diesen Begriff nichts weniger als Einstimmigkeit in der Geschichte der Erkenntnistheorie herrscht, dass man vielmehr geradezu die einzelnen Auffassungen der Erkenntnis und ihrer Aufgabe nach dem einteilen könnte, was als gegeben in ihnen angesehen wird. Indem der neuere Psychologismus von seinem Begriff des Gegebenen aus in den Mittelpunkt der Erkenntnistheorie die reine Erfahrung, die nackte Tatsache und die Beschreibung von Tatsachen zu stellen unternimmt, knüpft er deutlich, wie schon oben bemerkt, an die englische Aufklärung an. In dem lockischen Grundschema trat zwar noch zu der Sensation die Reflexion als eigenartige und freilich nicht bestimmte Vernunfttätigkeit, und der Begriff der Kausalität knüpfte das Gegebene der Sensation an die transcendente Welt der Dinge.

Auf diesem Standpunkt Lockes steht heute grundsätzlich eine Reihe von Vertretern des Psychologismus, so beispielsweise Th. Lipps und, um einen viel Unbedeutenderen zu nennen, Wilhelm Jerusalem, von denen jener freilich nicht als Vertreter eines straffen und konsequenten oder gar biologischen Psychologismus angesehen werden kann, dieser dagegen bis zum extremsten Pragmatismus fortschreitet und seine Erkenntnistheorie als kritischen Realismus bezeichnet, beide in der kantischen Vernunftkritik nur die psychologische Leistung sehen, das Ich als entscheidende Instanz im Prozess der Erkenntnis gefunden zu haben. Mit der Frage der Gegebenheit setzt sich Lipps in seiner Schrift über den „Inhalt und Gegenstand“ [2] der Erkenntnis eingehend auseinander. In dem ersten Abschnitt, der den Begriff des Gegenstandsbewusstseins untersucht, bekämpft Lipps zunächst die Anschauungen von Hume und James, die „alles Wirkliche“ [3] als perception und experience, als Empfindung oder „Bewusstseinserlebnisse“ [4] bezeichnen. In der Empfindung liegt dreierlei, was wohl zu unterscheiden ist, dreierlei wird in ihr unmittelbar erlebt: 1. Das Ich, das empfindet oder die Empfindung hat, 2. das Empfinden selbst, 3. der Empfindungsinhalt. Die Empfindung ist in Wirklichkeit nichts anderes, als eine Beziehung zwischen dem Ich und dem Inhalt, die unmittelbar erlebt wird als „Tatsache“. [5] Dinge, Gegenstände sind weder Empfindungen noch Empfindungsinhalte; das Bewusstsein von ihnen ist kein Empfinden oder Vorstellen, sondern Denken. Sodann kämpft Lipps gegen die Anschauung derer, die Empfindung als Gegenstandsbewusstsein bezeichnen. Man kann Empfindungsinhalte als gegenständliche Bewusstseinsinhalte bezeichnen, insofern sie von dem Ich verschieden sind, oder als objektive Bewusstseinserlebnisse, wodurch sie von den Gefühlsinhalten unterschieden werden, die nur zuständliche Bewusstseinsinhalte sind, insofern in ihnen das Ich als irgendwie bestimmt, als in irgend einem Zustand erlebt wird. Kurz, man muss also unterscheiden: Zuständliche Bewusstseinsinhalte (Gefühle) und gegenständliche Bewusstseinsinhalte, oder: Subjektive Bewusstseinserlebnisse und objektive Bewusstseinserlebnisse. Aber das objektive Bewusstseinserlebnis ist noch kein Gegenstandsbewusstsein. In dem Empfindungsinhalt ist zwar tatsächlich ein von dem Ich verschiedener, ihm gegenüberstehender Gegenstand gegeben und erlebt, aber noch nicht als Gegenstand, als von dem Ich verschieden, oder anders ausgedrückt: In dem Empfindungsinhalt liegt implicite ein Gegenstand, aber noch nicht explicite. Auch dies genügt jedoch

noch nicht. Auch in dem zuständlichen, subjektiven Bewusstseinsinhalt (Gefühl) liegt implicite ein Gegenstand für das Ich, da ja auch dieser zuständliche Bewusstseinsinhalt für das Ich zum Gegenstand der Betrachtung werden kann. Es ist dies ein subjektiver Gegenstand. Im objektiven Bewusstseinsinhalt (Empfindungsinhalt) ist also das das Unterscheidende, dass in ihm ein objektiver Gegenstand implicite liegt. Solange er nur implicite vorhanden ist, ist er wie der Empfindungsinhalt, in dem er gegeben ist, nur in dem Ich, nicht für das Ich vorhanden, ist er nicht implicite Gegenstand. Erst wenn dies letztere eintritt, wenn der Gegenstand expliciert wird, dann entsteht das Gegenstandsbewusstsein. Und dies ist im Ich „ein eigenartig neues Bewusstseinserlebnis".[6] Und dies ist ein Akt der Aufmerksamkeit, der Auffassungstätigkeit (Apperception), durch den der Gegenstand aus dem Inhalt expliciert oder „herausgelesen"[7] wird. Durch diesen Akt tritt, was vorher in dem Ich war, vor das Ich, in eine Distanz von ihm. Das Erlebnis des Gegenstandes wird zu einem Wissen des Gegenstandes.

Es ist also ein doppeltes Gegenstandsbewusstsein möglich, je nachdem der im Empfindungsinhalt implicite gegebene Gegenstand durch den Akt der Aufmerksamkeit vor das Ich gerückt wird oder das blosse Vorkommen des Empfindungsinhaltes im Ich, das „Dasein des Bildes"[8] eines Gegenstandes gemeint ist. Dieser Akt ist ein Denken oder Urteilen. Es ist also unrichtig, von Akten der Empfindung zu reden — oder den Begriff „Akt" so zu verwenden, wie Husserl es tut, der übersieht, dass in dem Worte „Akt" der Begriff der Aktualität steckt. Aber sowohl das aktive, als auch das passive Verhalten des Ich bezeichnet Lipps als „Bewusstseinserlebnis"[9] oder „Icherlebnis"[9].

Für Lipps ist immer die letzte Frage diejenige nach dem „Sachverhalt"[10], also eine faktische Frage, die letzte Antwort kann ihren Sinn nur in der Konstatierung einer Tatsache haben. Was Kant zum Problem gemacht hat, und was er als belastet mit rationalistischen Voraussetzungen aufgezeigt hat, gilt hier als letztes Wort, als Selbstverständlichkeit und Lösung. Das, womit eine Wissenschaft sich überhaupt möglicherweise beschäftigen kann, nennt Lipps die Welt der Wirklichkeit, „alles Wirkliche"[11], und dies zerfällt ihm in „die Welt der Dinge und das Bewusstsein".[12] Es ist also hier diejenige Situation für den Beginn erkenntnistheoretischer Untersuchungen vorausgesetzt, die wir oben als den griechischen Standpunkt in der Erkenntnistheorie bezeichnet haben. Auf der einen Seite steht die Welt zu erkennender Dinge, auf der anderen das erkennende Bewusstsein.

Zu den Begriffen der reinen Erfahrung, der reinen Tatsache tritt bei Lipps besonders der Begriff des Erlebnisses, das als Korrelat des rein Gegebenen anzusehen ist. Es kommt Lipps vor allem darauf an, nachzuweisen, dass Dinge an sich existieren, deren Tatsächlichkeit, deren tatsächliche Beziehungen normativ gewandt den denkenden Geist als Denkgesetze erscheinen. Das Ich expliciert diese Dinge aus den Empfindungsinhalten, in denen sie implicite enthalten sind, und zwar geschieht dies durch einen Instinkt, wie Lipps es ausdrücklich nennt, von dem weiter keine Rechenschaft gegeben werden kann. Es ist derselbe Instinkt, den auch Thomas Reid für Substanz und Kausalität gegen Hume aufruft. In seiner neuesten Schrift „Philosophie und Wirklichkeit[13]", in der das Erkenntnisproblem auf dem psychologischen Boden stehen bleibt, setzt Lipps an die Stelle des Instinktes eine apriorische Notwendigkeit, aber dies a priori ist ein psychologisches, nicht ein transcendentales wie bei Kant.[14]

Bei weitem enger als Lipps sehen wir Wilh. Jerusalem in der Auffassung des Gegebenen an Locke angeschlossen. Für ihn fällt die Entwicklung der Erkenntniskritik, die er scharf von der Erkenntnistheorie scheiden zu sollen glaubt, mit der Subjektivierung der sekundären und primären Qualitäten zusammen, und sie überschreitet da ihr Ziel, wo sie auch das Ding in das Subjekt zurückzuziehen unternimmt und führt notwendig zum Solipsismus. Von dieser Hypertrophie der Erkenntniskritik, die Jerusalem freilich biologisch zu erklären weiss, muss zurückgekehrt werden zur Anknüpfung an den „gesunden Menschenverstand"[15], der schon vorwissenschaftlich und dann in der objektivierenden Urteilsfunktion zu der Ueberzeugung gelangt, „dass uns durch die Erkenntnis ein wirkliches Ding, ein Ereignis, eine Beziehung besser bekannt werde."[16] Und für dies ist dann die Giltigkeit des Urteils gemeint, denn „wir erheben in jedem Urteil, das wir als Erkenntnis ansehen, den Anspruch auf objektive, von der Tatsache unseres Urteilens unabhängige Giltigkeit der erkannten Dinge, Ereignisse oder Beziehungen."[17] Während so die transcendenten Dinge aus dem Gegebenen erst zu erschliessen sind, erscheinen sie andererseits inkonsequenterweise selbst als gegeben. „Das fremde Bewusstsein ist . . . . nicht bloss etwas von mir in den anderen Hineinphantasiertes, es ist mir vielmehr gegeben als eine von mir unabhängige selbständige Summe von Vorgängen und Kräften, mit denen ich zu rechnen habe."[18]

Wenn die Erkenntniskritik den subjektiven Ursprung von Vielem in unserer Erkenntnis festgestellt hat, so folgt noch nicht, dass es nicht auch objektiv sei, wir können ruhig sagen, die Dinge sind vielleicht nicht nur so, wie wir sie erkennen, aber sie sind auch so.[19] Die Ansicht, die nach Jerusalem „die Grundvoraussetzung des Idealismus" ist, „dass uns immer nur Bewusstseinsinhalte gegeben sind[20], wird von ihm bekämpft, und obwohl er mit klaren Worten Dinge an sich als Materie der Erkenntnis bezeichnet, transcendente Dinge, die wenigstens auch so sind, wie wir sie erkennen, muss seine Urteilstheorie das Erkennen einen Stoff gestalten und formen lassen. „Wir schaffen die Welt nicht, indem wir sie erkennen, sondern wir gestalten sie nur unserer Natur gemäss." [21] Wenn der Idealist, so meint Jerusalem, die Dinge an sich leugnet und nur den Schein bestehen lässt, so ist er es, der über das Gegebene hinausgeht, denn „uns ist dieser Schein und nicht die vom Idealisten behauptete Wahrheit gegeben." [22] Der Glaube an die „Aussenwelt" ist nach Jerusalem „durch zahllose Erfahrungen bestätigt" [23] und durch den Lebenserhaltungstrieb aufgezwungen. Deshalb ist es durchaus berechtigt, anzunehmen, dass wir mit unseren Urteilen Sachverhalte erfassen, dass unsere Urteile „ontologische Geltung" [24] besitzen. Gegen die Behauptung, dass die Frage nach der Existenz einer Aussenwelt überhaupt nicht in die Erkenntnistheorie gehöre, nimmt Jerusalem entschieden Stellung, ohne freilich zu bemerken, dass in dieser Bezeichnung „aussen", die nur als Gegensatz zu einem „innen" Sinn hat, all die Voraussetzungen stecken, um deren Berechtigung sich die ganze Frage dreht. Ebenso wendet er sich gegen die Behauptung Husserls, dass es widersinnig sei, die Erfahrung, den ‚matter of fact' die Gesetze des Denkens begründen und ihnen ihre Formen vorschreiben zu lassen, da sie doch selbst allererst durch diese begründet werden und sich als Erfahrung ausweisen könne, und als das πρῶτον ψεῦδος Husserls wird es hingestellt, dass er „die absolute Geltung der Wahrheit . . . . nicht aus den Tatsachen . . . ." [25] begründet, Die Tatsache ist also Jerusalem ebenso wie für Lipps das Gegebene, aus dem alle Wahrheit allererst abzuleiten ist. Als ob es nicht schon gedanklicher Direktiven bedürfte, um zu entscheiden, was eine Tatsache ist, um das Tatsächliche von dem nicht Tatsächlichen zu scheiden. Den Wahrheitsbegriff will Jerusalem erst „auf Grund einer richtigen Analyse des Urteilsaktes" [26] gewinnen, ohne zu sehen, dass in der Bezeichnung „richtig" doch wohl der Wahrheitsbe-

griff schon steckt. Während wir gehört haben, dass das Ding an sich wenigstens auch so ist, wie wir es erkennen, müssen wir andererseits wieder erfahren, dass dies Ding zum Zwecke der Erkenntnis eine anthropomorphe Gestalt annehmen muss, und dass darin das Wahre des fichtischen Gedankens von der Setzung des Nicht-Ich durch das Ich liegt.[27] Für die Gegenstände der mathematischen Erkenntnisse hat es eine gewisse Schwierigkeit, als Dinge an sich zu erscheinen, aber immerhin, sie müssen es sein, nur dass der Mathematiker weniger Erfahrung braucht, um zu ihnen zu gelangen, und alle seine Sätze sind „nur Entfaltungen der in den primitiven mathematischen Erfahrung liegenden allgemeinen und bewährten Erfahrungen.“[28] Indes treten schon diese mathematischen Gegenstände auf der nächsten Seite als Begriffe auf, „die wir selbst konstruiert haben.“[29]) Aber noch merkwürdiger erscheint die Transcendenz der Dinge, die den Stoff der Erkenntnis ausmachen, in einem Satze Jerusalems, nach dem wir „aus Veränderungen des Urteils auch auf Veränderungen in den beurteilten Vorgängen schliessen dürfen“[31], als ob nicht schon in dem Urteil selbst diese Erkenntnis eingeschlossen sein müsste.

Wir sehen also, dass schon die Auffassung des Stoffes der Erkenntnis entscheidend ist für die Stellung, die diese Vertreter des Psychologismus zum Problem der Transcendenz einnehmen. Beide stehen auf dem Standpunkte des griechischen Erkenntnisbegriffes, der eine Abbildung des transcendenten Seins bedeutet, und es kommt auf die Art und Weise, auf Mass und Grad dieser Abbildung wenig an.

Auch hierin sind indes beide sich sehr ähnlich. Lipps verwendet den schon in der Erkenntnistheorie der Renaissance geprägten Begriff der Repräsentation, Jerusalem geht zu dem Terminismus des Mittelalters zurück, ohne freilich zu bemerken, dass mit einer Anschauung, die die Vorstellungen als blosse Zeichen der Dinge auffasst, die Behauptung nicht gut vereinbar ist, dass die Dinge gewiss auch so sind, wie wir sie vorstellen.

Eine ähnliche oder gleiche Stellung zum Transcendenzproblem nehmen alle diejenigen Vertreter der psychologistischen Logik ein, die in den Fragen nach der Bedeutung der primären und sekundären Qualitäten erkenntnistheoretische Fragen sehen und durch ihre Auflösung eine Entscheidung über die Natur des Stoffes der Erkenntnis gewinnen wollen. Viele von ihnen, besonders Paulsen, berufen sich dabei immer noch auf Kant, der ausdrücklich die Vermengung seiner logischen Apriorität

mit der zeitlich-psychologischen Priorität als völliges Missverstehen seiner Anschauung bekämpft hat.

Für Wundt sind „Objekte von raumzeitlicher Form gegeben“ [31], was freilich gleich wieder aufgehoben wird, denn diese raumzeitlichen Objekte sind, obzwar „tatsächlich gegeben“, nicht anschaulich und erfüllen deshalb die Grundforderung nicht, die an eine Wahrnehmungserkenntnis zu stellen ist, deshalb können diese Objekte doch „nur begrifflich festgehalten werden“, und „die sinnlichen Anschauungen des Raumes und der Zeit werden zu Symbolen der im Begriff zu erfassenden Ordnung der Dinge.“ [32] Und in seiner Logik hebt Wundt ausdrücklich den Rangunterschied von primären und sekundären Qualitäten auf. [33] Paulsen schliesst sich an Berkeley an, dessen geschichtliche Bedeutung er darin sieht, „dass er den erkenntnistheoretischen Idealismus zur Grundlage des metaphysischen Idealismus gemacht hat.“ [34] Im Resultat seiner Metaphysik freilich steht er wie auch andere Schopenhauer näher.

Es ist schon bemerkt worden, dass vielfach gerade solche Philosophen, die von der Naturforschung herkommen, auf den Boden des griechischen Erkenntnisbegriffs treten, weil sie denselben für ein Postulat der Naturwissenschaft halten. „Die ganze Naturwissenschaft“, bemerkt Wundt, „ruht auf der Annahme, dass die Objekte ein von dem Subjekt unabhängiges Dasein haben.“ [35] Die Erkenntnistheorie der Naturforscher selbst stand seit Helmholtz auf diesem Standpunkt, der die Wahrnehmungsakte der physischen Dinge als „unbewusste Schlüsse“ bezeichnete. An die Stelle der unbewussten Schlüsse setzt Volkelt eine unmittelbare intuitive Gewissheit. [36] Mit einer nativistischen Raumtheorie glaubt man vielfach auf dem Boden der Logik oder gar der Transcendentalphilosophie zu stehen, in physiologischen Untersuchungen meint man Bestätigungen des erkenntnistheoretischen Idealismus finden zu können. [37] Unter dieser Voraussetzung kämpft man dann gegen den „stärksten Idealismus“, der alles Sein für Bewusstseinsinhalt erklärt und ein transcendentes Sein leugnet. Das Fallenlassen des Ding-an sich-Begriffs in der Vernunftkritik führe zum absoluten Illusionismus eines Subjekts, das nur sich allein kenne. Uebersehen wird immer gerade der Punkt, auf den alles ankommt, dass dies einzelne Subjekt nach der ausdrücklich betonten Lehre Kants eben ein empirisches ist und selbst gegeben, nicht die Voraussetzung aller Gegebenheit. Aber dieser Kampf hat viele und merkwür-

dige Theorien hervorgebracht, die alle dazu bestimmt sind, ein transcendentes Sein dennoch zu verbürgen.

Nur eine Richtung der psychologistischen Erkenntnistheorie scheint auf den ersten Blick nicht auf dem Boden des griechischen Erkenntnisbegriffs zu stehen, und sie lehnt dies auch mit aller Entschiedenheit ab, weil sie keinerlei metaphysische Voraussetzung machen, überhaupt keine Metaphysik treiben, sondern gegebene Tatsachen beschreiben, reine Phänomenologie des Bewusstseins, Wissenschaft der reinen Erfahrung sein will. Es ist dies der Positivismus, dem Namen nach auf Aug. Comte zurückgehend, der Sache und den Ansprüchen nach auf die englische Assotiationspsychologie. Er beruht wie diese auf der merkwürdigen Voraussetzung, dass die psychischen Vorgänge eine logische Priorität vor den physischen besitzen, ja dass im Grunde nur psychische Vorgänge gegeben seien, dass sie allein den Stoff der Erkenntnis ausmachen. Alles, was darüber hinaus behauptet werde, sei als unberechtigte Transcendenz und Metaphysik zu verwerfen, obzwar eine positive Leugnung eines transcendenten Seins auch sich nicht auf Gegebenes zu stützen vermag. In dieser Voraussetzung, die in psychologischen Zusammenhängen einen guten Sinn haben mag, steckt zugleich die Überführung des Positivismus als Vertreter des griechischen Erkenntnisbegriffs. Denn vom erkenntnistheoretischen Standpunkt weist sich das psychische Sein ebenso wie das physische als transcendent aus, wenn seine Immanenz nicht auf ein rein erkenntnistheoretisches Subjekt bezogen wird, und ausserdem wird nach dieser Voraussetzung die Absurdität des Solipsismus unvermeidlich. Wichtig wird hier besonders die schon oben berührte Frage nach der Gegebenheit der Tatsache, deren Feststellung oder Beschreibung die einzig mögliche Aufgabe der Wissenschaft sein soll. Auch in die erkenntnistheoretischen Anschauungen vieler Naturforscher ist diese positivistische Auffassung übergegangen, und sie glauben, in ihrer Forschung nichts als die Feststellung von Tatsachen sehen zu können, ja, wie wir oben gesehen haben, wollen manche die Logik selbst, die Bedeutung der Begriffe „wahr“ und „falsch“ aus Tatsachen abgeleitet wissen. Wird mit dem positivistischen Gegebenheitsbegriff völlig Ernst gemacht, so hebt er die eigene Behauptung, dass die Wissenschaft nur gegebene Tatsachen zu beschreiben habe, auf, indem auch diese Beschreibung von Tatsachen als psychischer Vorgang sich den Gegebenheiten einzureihen hat, auch diese Beschreibung oder Klassifizierung von Tatsachen kaun nur

als neue psychische Gegebenheit vorgefunden werden, als psychische Tatsache unter Tatsachen. Hier ist ein fester Punkt in dem assoziativen Fluss der psychischen Vorgänge schlechterdings nicht zu finden, er ist nicht gegeben. Wenn ein heraklitischer Rhythmus, ein Gesetz dieses Flusses angenommen wird, so kann es unmöglich als gegeben bezeichnet werden, oder es hebt seine eigene Bedeutung wieder auf, indem es sich lediglich den andern Gegebenheiten beizufügen hat, während von einem höheren Geltungsanspruch deshalb nicht die Rede sein kann, weil die Gegebenheit die einzige Geltung ist.

Wollte man etwa dagegen bemerken, dass doch offenbar nicht alles, was Gegenstand der Wissenschaft und Resultat derselben sei, als gegeben angenommen werde, sondern, dass sich vieles eben aus primären Gegebenheiten ableiten lasse — ähnlich wie Hume die ideas aus den impressions ableitete —, so wird dieser Gedanke wieder sofort hinfällig durch die „Tatsache", dass mit der Gegebenheit der Prinzipien dieser Ableitung diese selbst in die Reihe der Gegebenheiten zurücktritt, denen gegenüber sie übergreifende Bedeutung beanspruchen wollte. In der assoziativen Kette gibt es kein Glied der Freiheit und Spontaneität einer gedanklichen Synthese, aber man bewegt sich auch eben völlig ausserhalb des Feldes der Logik, und es ist hier mit einer Art generatio aequivoca der Logik, wie sie beispielsweise Wundt in anderem Zusammenhange annimmt, erkenntnistheoretisch nichts zu machen. Nicht nur die Voraussetzung, dass die logischen Richtmasse der Assoziation in der Genesis des assoziativen Vorstellungsverlaufs müssen aufgezeigt und aus ihr erklärt werden können, sondern der Gedanke des assoziativen Vorstellungsverlaufs selbst setzt bereits logische Massstäbe und synthetische Prinzipien voraus, weil die Assoziation selbst und als solche niemals gegeben sein kann. In der Assoziationsvorstellung hat bereits ein Gedanke und eine synthetische Funktion das Geschäft ihrer logischen Formung an dem Chaos der Empfindungen geübt. Ja, in dem Vorhandensein der Empfindungen wird man schon nicht eine blosse Gegebenheit sehen können, sondern ein Urteil und somit eine logische Formung, weil das Vorhandensein, die „Tatsache" schon jenseits des Gebietes der vorlogischen Indifferenz von Dasein und Nichtdasein steht. Die Rede von der Gegebenheit der Tatsachen hat das Fundament der Logik weit unter sich und bewegt sich in ihren Beweisgängen schon in dem Gebiete der einzelnen Wissenschaften, die freilich als Tatsachenwissenschaften bezeichnet werden können.

Dass hierin die eigenartige Stellungnahme Kants gegen Hume, auf dem die englische Assoziationspsychologie fusste, liegt, kann allerdings dann nicht gelten, wenn man den Kern der Vernunftkritik darin sieht, dass sie den Anfang zu einer neuen Basierung der Logik auf die Psychologie bedeute. Es ist oben in der geschichtlichen Uebersicht des Psychologismus bereits dargelegt worden, dass Fries der erste gewesen ist, der diese Basierung weiter ausführen wollte, und deshalb finden sich schon bei ihm die eben besprochenen voraussetzungsvollen Gegebenheitsannahmen, neben denen in merkwürdigstem Widerspruch allerdings transcendentalphilosophisch-apriorische Anschauungen stehen, die später den Weg zur Metaphysik müssen bahnen helfen, die ihn aber auch davor bewahren, alle Wissenschaft als blosse Beschreibung von Tatsachen anzusehen.

Neuestens hat selbst Lipps gegen dieses Programm einer Wissenschaft der reinen Erfahrung Stellung genommen. Während bei Fries in die psychologistische Logik noch eine grosse Reihe transcendentalphilosophischer Lehren hineinragt und sich mit ihr verschränkt, treten solche bei Lipps im Laufe seiner philosophischen Entwickelung nach und nach in die Logik. Meistens wird Lipps, besonders von Husserl, als Psychologist im Sinne eines biologischen Psychologismus aufgefasst und bekämpft, ja Husserl sagt von ihm geradezu, er sei der konsequenteste Vertreter des Psychologismus seit (Fries und) Beneke.[38] Übersieht man aber den ganzen Entwicklungsgang der logischen Anschauungen von Lipps, so ergibt sich, dass er nicht so einseitig aufgefasst werden darf. Zwar finden sich bei ihm mancherlei Aeusserungen und Formulierungen, die ihn als einen solchen konsequenten und einseitigen Vertreter des Psychologismus erscheinen lassen, und diese Stellen werden denn auch von Husserl angeführt. So beispielsweise die Stelle aus der „Aufgabe der Erkenntnistheorie", in der er erklärt, die Logik sei „eine Physik des Denkens oder sie sei überhaupt nichts"[39], wo aber aus dem Zusammenhang hervorgeht, dass Lipps nicht das spezifisch menschliche Denken meint, sondern das Denken überhaupt. Selbst wenn Lipps die Logik ausdrücklich als psychologische Disziplin erklärt, als einen Teil der Psychologie, so ist zwar nicht klar ersichtlich, aber möglich, dass ihm schon der spätere Standpunkt der doppelten Psychologie, der des individuellen und des überindividuellen Bewusstseins vorschwebt. Freilich finden sich auch genug Stellen bei Lipps, in denen er ausdrücklich die Denkgesetze als Formen erklärt, in denen wir

Menschen nun einmal durch unsere Organisation zu denken gezwungen sind. Besonders war ihm der Gedanke einer reinen, einer normativen Logik von vornherein unsympathisch. Wo er den Ausdruck „Normen“ für die Denkgesetze fand, bekämpfte er ihn, besonders in seiner im Jahre 1880 geschriebenen Abhandlung über die wundtische Logik. Zuerst erklärte er, auch die Naturgesetze seien in sich Normen, enthielten ein Sollen. Der gestossene Stein sollte eigentlich in der bestimmten Richtung weiter gehen, er tut es nicht, weil er daran gehindert wird.[40] Später gab Lipps dieses Sollen auf und beschränkte sich darauf, dass Normen immer Ausdrücke für die Natur eines Zweckes sind.[41] Hier nahm seine Logik eine entschiedene Richtung auf die Metaphysik. Vorerst blieb es noch bei einer metaphysischen Annahme und die weitere Metaphysik wehrte er ab, indem er zwar Dinge an sich annahm, aber sie für unerkennbar erklärte. Die Normen der Logik sind die Gesetze, die uns so zu denken befehlen, wie der Zweck des Denkens es fordert, d. h. die uns befehlen, richtig zu denken. Im materialen Sinne heisst richtig denken aber, die Dinge so denken, wie sie sind; da dies indes unmöglich ist, so kann es nur soviel bedeuten, dass die Dinge so gedacht werden sollen, wie es die Natur des Denkens, d. h. des von Gewohnheit, Neigung, Tradition unbeeinflussten Denkens es fordert.[42] Wie kommen wir aber zu dieser reinen Natur des Denkens? In ihr lag die grösste und eigentliche Schwierigkeit. Lipps vermochte sie nicht zu lösen. Er kehrte zu einem Psychologismus zurück in der Beantwortung der Frage, was richtig denken im formalen Sinne heisst. Er antwortet, es heisst, mit sich selbst einstimmig denken, Widerspruch vermeiden, aber dieser Widerspruch wird erklärt als die Eigenart des menschlichen Denkens, dass sich widersprechende Behauptungen die Tendenz haben, sich gegenseitig aufzuheben.[43] Hier war Lipps schon hart an die Grenze jenes biologischen Psychologismus gekommen, der selbst die Sinngesetze und den Sinn von Behauptungen relativiert, indem er sie aus den kausalen Gesetzen der menschlichen Denkorganisation erklärt. Einen Ausgleich zwischen diesen beiden Denkrichtungen und einen Zugang zur Allgemeingiltigkeit musste Lipps suchen. Er fand ihn in der Metaphysik. Wenn die Denkgesetze einerseits nur besagen, wie die Eigenart unseres Denkens richtig zu denken verlangt, und andererseits „richtig denken“ nur heissen kann, die Dinge so denken, wie sie an sich sind, was unmöglch ist, so müssen die Denkgesetze in einem höheren, transcendenten Ich verankert

sein, das die Dinge so denkt, wie sie an sich sind, oder mit dessen Gedanken die Dinge eben identisch sind Es waren, wie sich weiter unten aus der Erörterung der Stellung Lippsens zu den Denkformen noch weiterhin ergibt, transcendental-apriorische Gesichtspunkte, die in die lippsische Logik nach und nach einflossen, und die bei ihm nicht zu einem transcendentalen Bewusstsein, sondern nur zu einem transcendenten Ich führen konnten, weil der Gedanke absolut und unabhängig von einem Sein giltiger Normen von vornherein für ihn unannehmbar war. — — — Jedenfalls stand Lipps, als Husserl seine „logischen Untersuchungen" schrieb, nicht auf dem Standpunkt desjenigen Psychologismus, der bei Husserl allein diesen Namen trägt, wie er denn überhaupt niemals denselben im vollen Sinne vertreten hat. In seiner Abhandlung über „Naturphilosophie" wendet er sich besonders scharf gegen die Behauptung, die Wissenschaft habe es nur mit einer Beschreibung oder Zusammenfassung von Tatsachen zu tun. Schon das „Beschreiben" der Einzeltatsache, bemerkt er, geht über die blosse Beobachtung hinaus und ist ein Denken nach einem Denkgesetze, und ferner kann das „beschreiben" nur ein Messen und Vergleichen sein, eine Beschreibung von Verhältnissen, von Beziehungen. Schon in ihren trivialsten allgemeinen Sätzen wie etwa, dass alle Eichbäume Eicheln tragen, geht die Wissenschaft über blosses Beschreiben hinaus, und zusammenfassen kann man nur, was man irgendwie ganz in der Hand hat. Der Verstand ist es, der nach seiner Eigentümlichkeit, nach einem in ihm liegenden Gesetz schon hier über die blosse Erfahrung hinausgeht, denn es hat keinen Sinn, zu sagen, dass die Erfahrung über sich selbst hinausgehe.[44] Allerdings steht Lipps hier im Gegensatz zu seiner in der Schrift über „Inhalt und Gegenstand" niedergelegten Anschauung, dass nicht nur Tatsachen, sondern sogar Gesetze gegeben und erlebt seien.[45] Man braucht auch auf die Allgemeinheit von Urteilen gar nicht hinzuweisen, um es als verkehrt nachzuweisen, dass die Wissenschaft in der Beschreibung von Tatsachen aufgehe, es genügt dafür der Hinweis auf die berührte „Tatsache", dass aller Beschreibung schon eine logische Vereinheitlichung, Auswahl, Gruppierung nach bestimmten Gesichtspunkten und Wertmassstäben vorangeht, weil die unübersehbare Mannigfaltigkeit sich nicht beschreiben lässt; schon Aristoteles macht an einer Stelle seiner Metaphysik die Bemerkung, dass ein wissenschaftliches Erkennen — und das soll die Beschreibung eben sein — von den unendlich vielen Dingen etwas

ausserhalb derselben voraussetzt[46], dass also über Sinn und Aufgabe der Beschreibung Annahmen gemacht sein müssen, ehe die Beschreibung selbst einsetzen kann, dass die Rede von einer Beschreibung der Tatsachen demnach ein starkes ὕστερον πρότερον darstellt, und wenn die Beschreibung zu Grundsätzen führen soll, eine Beweiserschleichung.[47]

Auch die Sprache, auf die Jerusalem seine besonderen Hoffnungen für die Aufklärung logischer Prinzipien setzt[48], und gegen deren Verquickung mit der Logik Lipps so energisch ankämpft[49], kann hier nichts leisten, da einmal das Wort immer nur ein geordnetes Ganzes von Vorstellungen und nicht ein beliebiges Stück des assoziativen Vorstellungsflusses umfassen kann, überhaupt schon einen weitgehenden logischen Vereinfachungsprozess voraussetzt, und dann die Tatsache der Repräsentierung einer ganzen Vorstellungsreihe durch das Wort als ein unlösbares Rätsel erscheint, wenn nicht die Vorstellungsreihe durch das Wort wieder heraufgeführt wird oder ein einheitschaffendes, neuartiges Band die Reihe zusammenfasst. Ein solches wäre etwa der Begriff der Beziehung, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, die, sobald sie als Gegebenheiten erklärt werden[50], entweder jeden übergreifenden Wert einbüssen oder auf ein „drittes Reich“ zurückweisen, von dem aus die in Beziehung gesetzten Gegebenheiten überschaut werden können. Zudem tritt hier wieder deutlich genug die Notwendigkeit eines Auswahlprinzipes hervor, denn es werden doch nicht alle möglichen Beziehungen zwischen allen möglichen Gegebenheiten bejaht und noch weniger verneint werden können. Und auch das wird deutlich, sobald man sich besinnt, dass die Bejahungen oder Verneinungen selbst zu den Gegebenheiten gezählt werden müssen, dass die psychologische Erkenntnistheorie sich in der Rede von der Beschreibung der Tatsachen in ein Labyrinth verliert, aus dem nur die Metaphysik eines hinter allem Gegebenen stehenden empirischen Bewusstseins herausführen kann. Auch die radikalste Bescheidenheit, die ihre ganze Philosophie auf die Behauptung beschränkt, „dass Vorkommnisse schlechthin existieren“[51], kann hieran nichts ändern, denn den „Vorkommnissen“ ist das Prädikat des Existierens oder des Nichtexistierens ebenso vollkommen gleichgiltig wie ihre Bezeichnung als Vorkommnisse oder als Nichtvorkommnisse, aber zu dieser Prädizierung, zu diesem Urteil bedarf es der Urteilsmaximen. Und wenn Paulsen neben das Gegebene das Nichtgegebene stellt und den Verstand als die Funktion bezeichnet, „aus dem Ge-

gebenen das Nichtgegebene zu erkennen“,[52] so kann nur in der Metaphysik dieses Verstandes, der ja nicht gegeben ist, Aufschluss über die Wissenschaftsordnung des Gegebenen und Nichtgegebenen gefunden werden. Der Wertbegriff der Ordnung weist wieder auf das πρῶτον ψεῦδος hin, das auch den psychologistischen Gegebenheitsannahmen zu Grunde liegt und das schon in dem Tatsachenbegriff steckt, auf die Vermengung oder Identifizierung von Sein und Wert, die ebenfalls nur in einer Metaphysik ihre Aufklärung finden kann, in der die verschiedenen Arten des Seins in einer Wertskala übereinanderstehen und wertverleihende Prinzipien sind. Wie deshalb einerseits die Assoziation dem inneren Zusammenhang als etwas anderes gegenübersteht, so ist andererseits in dem blossen Anderssein noch kein Wertunterschied begründet. Ohne diesen ist aber von dem Sinn einer Wissenschaft schlechterdings nicht zu reden. Wenn man, um diesen zu retten, von gegebenen Wertgefühlen und im einzelnen von Nótwendigkeitsgefühlen, von Evidenzgefühlen, von Gesetzeserlebnissen spricht, so liegt in der „Gegebenheit“ dieser Erlebnisse zunächst wieder die Verkennung der logischen Formung, die diese gegen Unterscheidungen ebenso wie physische Dinge indifferenten psychischen Vorgänge erfahren haben, und ferner wird nur ein Netz von Problemfäden als Erklärung geboten. Denn dass gerade in dem Gefühl der Wahrheit und Evidenz, das freilich die Bedingung für eine Realisierung, für eine empirische Anerkennung von Wahrheitswerten ist, Probleme stecken, vielleicht Problemverschlingungen, ist klar genug. Gerade in dieser Form ist das Problem der Transcendenz dem Pfadfinder der modernen Erkenntnistheorie, Descartes, zum Bewusstsein gekommen, in der Frage, wie ein subjektives Gefühl für die Objektivität der Urteile Garantie leisten könne. Man mag hier den Boden der Gefühle und des Verstandes psychologisch so reinlich scheiden, wie man will, man mag der Ansicht sein, dass der Gedanke der Notwendigkeit niemals aus irgend welchen Nötigungsgefühlen entspringen könne, sondern diesen vorausgehen müsse, immer wird der Psychologist auch eben für diese Einsicht irgend eine psychologische Notwendigkeitsbestimmung, eine „Urteilsnotwendigkeit“ als Bedingung verlangen können, und die Entgegnung der Logik, dass mit jeder derartigen psychologischen Bestimmung logische Formung gegeben sei, beide sind nur der Ausdruck für das gleiche, grosse Problem.

Jedenfalls aber hat der Erkenntnistheoretiker das Recht, die Rede von Evidenz oder irgendwelchen psychologischen Gefühlen

abzulehnen, da sie auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie selbst, wo es sich nur um Aufgabe und Sinn aller Erkenntnis handeln kann, keine Stelle haben. Und so viel bleibt immer gewiss, dass die Psychologie als Wissenschaft niemals der logischen Selbstbesinnung der Wissenschaft selbst zum Fundament dienen kann. Auch dann nicht, wenn die Wissenschaft nur als ein abgekürztes Verfahren mit Gegebenheiten, als eine Oekonomie des Denkens bezeichnet wird, denn ein solches Verfahren und die Möglichkeit seiner zweckmässigen Vereinfachung setzt die Verständigung über das Ziel voraus, das durch dasselbe erreicht werden soll, ein sparsamer Haushalt hat keinen Sinn gegenüber dem Reichtum einer unendlichen Mannigfaltigkeit. Und diese selbst kann unmöglich auf den Einfall kommen, sich zu einer „Wissenschaft" denkökonomisch zu vereinfachen, sich durch „Begriffe" repräsentieren zu lassen. Geht man dem unzweifelhaft richtigen Gedanken nach, der dieser Theorie der Denkökonomie zu Grunde liegt, so schält sich aus dem Gewebe dieser Theorie, wie Husserl nachweist, wieder ein ὕστερον πρότερον heraus, verwandt mit dem, das dem logischen Psychologismus überhaupt zu Grunde liegt. Zusammenfassen lässt sich die ganze Kritik der Gegebenheit in die Frage, ob denn die Gegebenheit selbst gegeben sei. Man könnte meinen, hier eine blosse Spitzfindigkeit und eine tautologische Querfrage vor sich zu haben, aber diese Meinung verschwindet sofort vor der Überlegung, dass die Gegebenheit selbst und an sich doch etwas bedeuten muss. Was aber kann das anders sein als eine logische Form? Und wenn Gegebenheit dem Nichtgegebensein gegenüber gestellt werden muss und nur in dieser Stellung einen Sinn hat, so ergibt sie sich deutlich als ein Wertbegriff, und das Urteil, dass etwas gegeben sei, stellt sich als ein Werturteil heraus.

Was aber wertvoll ist, kann nur nach Normen, nach absoluten Wertmassstäben entschieden werden, und demnach ergibt sich, dass die Kategorie der Gegebenheit als wertvoll vorausgesetzt werden muss, um allem Stoff gegenüber als logische Form auftreten zu können, dass das Sollen allem logisch vorausgehen muss, woraus es hat allererst erklärt werden sollen. Der Einwand, den Lipps hiergegen machen würde, dass der Stoff selbst die Forderung stelle, als gegeben anerkannt zu werden, ist entweder nur eine ontologische Ausdrucksweise für dieselbe logische Norm, oder er erledigt sich einfach durch den Hinweis, dass der Gedanke der Gegebenheit niemals aus einer

Forderung des Stoffes allererst entspringen kann, sondern erst gegenüber dem logischen Unwert des Nichtgegebenseins. Wollte man weiter die Frage aufwerfen, nach welchen jedesmaligen Direktiven sich die Anlegung der absoluten Massstäbe regele, wonach beispielsweise dies als gegeben anerkannt, jenes als nicht gegeben verworfen werde, so ist damit auf ein Problem hingewiesen, das schon oben bei der geschichtlichen Erörterung des kantischen Erkenntnisbegriffs angedeutet wurde und das mit dem Problem des Verhältnisses zwischen absolutem Wert und empirischem Sein der Erkenntnis in nahem Verhältnis steht.

Der Begriff der Erkenntnisform gegenüber dem Stoff der Erkenntnis spielt, wie wir in der geschichtlichen Betrachtung gesehen haben, sowohl in dem griechisch-aristotelischen, als auch dem kantischen Erkenntnisbegriff eine bedeutende Rolle. In beiden ist die Form der Träger des a priori, der wissenschaftlichen Allgemeinheit, nur dass sie bei Aristoteles in dem Sein selbst metaphysisch begründet ist, während Kant in ihr nur den Ausdruck für die „Natur" des Erkennens überhaupt sieht, sie als absolute synthetische Funktion betrachtet. Der Begriff der reinen Form, der absolut giltigen Gesetzmässigkeit war dem griechischen Denken erst in Sokrates aufgegangen. Diese selbst war freilich schon früher wirksam gewesen, und besonders in der scharfsinnigen Polemik der eleatischen Schule als richtende und anerkannte Instanz aufgetreten in dem Satz des logischen Widerspruchs. Dieser Satz aber selbst war als solcher noch nicht aus den unbewussten Voraussetzungen alles Erkennens erhoben worden, er war noch nicht formal als Ausdruck dessen erkannt, was einem Urteil erst Sinn verleiht Und deshalb konnte er zugleich mit allen absolut giltigen Normen des Erkennens geleugnet werden, sobald man es unternahm, durch Analyse des tatsächlichen Erkenntnisprozesses zu einer ἀρχή, zu den logischen „Müttern" zu gelangen. In der griechischen Sophistik ist der logische Psychologismus in seinen typischen Grundzügen bereits ausgebildet worden. Das charakteristische Wertgegensatzpaar φύσει und θέσει war für die Behandlung aller Fragen massgebend. Das Ursprünglichste, Erste, Fundamentale, absolut Wertvolle musste in der „Natur", in der φύσις irgendwie zu finden sein. Und was lag für die bisher stillschweigend und unbewusst anerkannten Wahrheitsinstanzen näher, als sie eben dort aufzusuchen, wo sich der ganze Prozess des Erkennens abspielt? Dass die Untersuchung zu einem völlig negativen Ergebnis gelangte, ist belanglos und hat die Zweifel an der Richtigkeit des

Ausgangspunktes nicht in den Sophisten, sondern erst in Sokrates erweckt. Immer wieder hat man bei der Voraussetzung, dass die logischen Formen und Giltigkeiten in der Natur aufgezeigt werden müssten, nicht anders geglaubt, als dass man gleichsam in jenes psychische Gehäuse eindringen müsste, wo das Erkennen vor sich geht. Hier glaubte man den Bezirk abgesteckt zu haben, in dem irgendwo die logischen Gesetze müssten angetroffen werden. Und sie konnten sich schliesslich nur herausstellen als eigenartige Tätigkeitsformen der menschlichen Psyche; löste sich diese in eine assoziative Vorstellungs- oder Empfindungsreihe auf, so mussten die logischen Gesetze aus der Eigenart dieser Assoziation erklärt werden. Einen Höhepunkt und eine Blüte musste dieser Psychologismus erreichen, sobald die empirische Psychologie im 19. Jahrhundert mit dem jugendlichen Eifer betrieben wurde, mit dem man eine neue vielversprechende Wissenschaft betreibt, und ihre grossen Fortschritte und überraschenden Einsichten in das dunkle Reich des psychischen Lebens endliche Aufklärung über alles zu versprechen schienen, was dies psychische Leben irgendwie angeht. Nichts schien fester zu stehen, als dass nun auch die logischen Gesetze empirisch aus der Natur des Psychischen ebenso würden gefunden werden, wie die Naturgesetze aus der Natur des Physischen.

In diesem Sinne interpretierte St. Mill den Satz des Widerspruchs. Er drückt nur „eine unserer frühesten und naheliegendsten Verallgemeinerungen aus der Erfahrung“ aus und seine psychologische Grundlage ist einfach darin zu suchen, „dass Glaube und Unglaube zwei verschiedene Geisteszustände sind“.[53] Auf die Erfahrungstatsache, auf die Mill die erstere Behauptung stützt — Licht und Dunkel, Schall und Stille u. s. f. schlössen sich gegenseitig aus — und die in ihrer Anführung liegende Verwechselung von konträren und kontradiktorischen Gegensätzen und die Verkennung der „Tatsache“, dass diese Dinge sich erst in der Beurteilung ausschliessen, die nach der Norm des Widerspruchssatzes erfolgt — darauf braucht nicht mit besonderem Nachdruck hingewiesen zu werden, weil die Sache an sich klar genug ist. Nur der Umstand soll hervorgehoben werden, dass der Grundfehler auch in dieser Auslegung des Widerspruchssatzes eine falsche und mit unbemerkten Voraussetzungen belastete Gegebenheitsannahme ist. Dass Glaube und Unglaube, Bejahung und Verneinung zwei verschiedene Geisteszustände sind, wird von Mill als gegeben angesehen, als fraglos, als

aller logischen Erwägung vorausgehend, und er bemerkt nicht, dass dem Inbeziehungsetzen von Geisteszuständen der Beziehungsbegriff und seine Bedeutung, dem Vergleichen der Begriff des Vergleichens, der Aehnlichkeit und Verschiedenheit diese Begriffe als Masse und Normen vorangehen müssen. Ein Zustand ist eine Tatsache, und dass diese nicht gegeben ist, ist bereits oben nachgewiesen worden. Wenn Mill ferner den logischen Widerspruch als Unverträglichkeit von Urteilen im belief ansieht[54], so ist damit entweder dasselbe wieder gesagt, oder wenn die psychische Unmöglichkeit, die reale Unmöglichkeit der Koexistenz von entgegengesetzten Urteilsakten gemeint ist, so kann man zwar glauben, für den Widerspruchssatz etwas Reales und Greifbares in der Hand zu haben, aber leider ist diese reale Unverträglichkeit nicht vorhanden, und zudem will der Widerspruchssatz nicht nur verbieten, dass zu gleicher Zeit etwas bejaht und verneint wird, sondern auch dass es nacheinander in beliebigem Zeitabstande erfolge. Der Urteilende soll auch am Schluss seiner Rede nicht etwas verneinen, was er im Anfang bejaht hat, wobei eine psychische Wohnungsnot für die beiden Urteile gewiss nicht vorhanden ist.

Noch schlimmer steht es mit der Deutung, die der Widerspruchssatz erfährt, wenn man in ihm den Ausdruck sieht für die Tendenz zweier entgegengesetzter Urteile, sich aufzuheben. Denn erstens dürfte dieser psychologische Sachverhalt, der als Aufhebungstendenz bezeichnet wird, nicht gut untersucht und festgestellt werden können, ohne die Anerkennung des Widerspruchssatzes, und diesem selbst ist ferner durch eine psychologische Tendenz und einen guten Willen nicht genügt. Der kantische Satz, dass es ein hoffnungsloser Versuch ist, durch eine empirische Theorie das allererst begründen zu wollen, was Voraussetzung aller Theorie ist, wird hier so glänzend wie möglich bestätigt. Und so geschieht es bei allen psychologischen oder psychologisierenden Deutungen des Widerspruchssatzes. Alle diejenigen Fassungen dagegen, in denen — wie besonders auffällig bei Sigwart[55] — von einer Unmöglichkeit oder von Gleichzeitigkeit die Rede ist, können freilich psychologisierend und psychologisch gemeint sein, werden aber meistens auf eine ontologische Auffassung des Prinzips hinweisen, wie sie bei Aristoteles neben der logischen Fassung steht und nach seinem Erkenntnisbegriff stehen muss.

Glaubt man dagegen, in dem Satz des zu vermeidenden Widerspruchs zugleich ein Naturgesetz und eine Norm sehen zu

können, weil es entweder vor aller Erfahrung naturgesetzlich wirksam sei und zugleich zur Grundlage der Logik gemacht werden müsse, oder je nachdem man es auf gegenwärtige oder auf Urteile überhaupt beziehe, so setzt dieser Glaube eine Umdeutung des Naturgesetzbegriffs voraus, die sich von dem Begriff, mit dem die Naturwissenschaft arbeitet, sehr weit entfernt und den Namen „Gesetz" nur einer Äquivokation verdanken kann. Soll der Widerspruchssatz durch die „Tatsache", dass man nicht mit Bewusstsein dasselbe bejahen und verneinen könne, erklärt werden, so ist zunächst nicht einzusehen, wie das Bewusstsein zu dem Wesen eines psychischen Naturgesetzes gehören oder dasselbe erfüllen soll, während es genug psychische Naturgesetze gibt, die ohne das Bewusstsein wirken, und ferner ist hier die Leistung eines Mindestmasses einsichtiger Fähigkeit, die schon erkennt, dass Widerspruch den Sinn jedes Urteils ausschliesst, zum Kriterium eines psychischen Naturgesetzes gemacht.

Interessant ist die Auffassung der logischen Denkgesetze bei denjenigen Vertretern eines logischen Psychologismus, die der Erkenntnis die Aufgabe zuweisen, die Dinge an sich auf Grund von Gegebenheiten zu erkennen, wie wir es oben bei Lipps und Jerusalem gesehen haben. Lipps hat seine Anschauungen, besonders bezüglich der Denkgesetze im Laufe der Zeit wesentlich modifiziert. Schon oben ist auf diesen logischen Entwickelungsgang hingewiesen worden. Was Lipps von vornherein feststand, war nur, dass die Denkgesetze nicht als Normen bezeichnet werden könnten, oder dass diese Bezeichnung wenigstens nichts besage, wenn sie im Gegensatz zu der Bezeichnung „Naturgesetze" gebraucht werde. Es sei eine Undeutlichkeit und Unklarheit, sagt Lipps, die auf die Behandlung der Logik nur verwirrend wirken könne, wenn man behaupte, die Logik habe es zu tun mit den normativen Gesetzen des Denkens, mit den Gesetzen, nicht nach denen tatsächlich gedacht werde, sondern nach denen gedacht werden solle, sei eine Ethik sozusagen, nicht eine Physik des Denkens, „als ob nicht jedes Sollen sich auf ein Sein gründen, jede Ethik zugleich als Physik sich ausweisen müsste."[56] Wie versteht das nun Lipps, dass jedes Sollen sich auf ein Sein gründen müsse? Er erläutert es selbst näher. Er unterscheidet eine zweifache Art von Sollen: 1. Das autoritative Sollen. „Ich soll dies oder jenes, dies kann heissen, irgend jemand, eine mit Autorität begabte Persönlichkeit oder eine übermächtige Majorität wollen es so."[57] 2. Das na-

turgesetzliche Sollen. Auch das Geschehen nach den Naturgesetzen kann ein Sollen aufweisen. „Der gestossene Körper sollte mit gleicher Geschwindigkeit und in gerader Richtung weiter gehen, er tut es nicht wegen des Hindernisses, seine Natur und die der umgebenen Welt kann nicht zur Geltung kommen.“[58] In diesem Sinne steht alle Naturgesetzmässigkeit nicht ausserhalb der Tatsachen, die ihrer Herrschaft unterworfen sind, sondern ist deren gleichförmige und, wie wir glauben, unabänderliche Weise zu erfolgen selbst. Nun könnte man, wie es scheint, noch ein drittes Sollen unterscheiden, nämlich: 3. Das relative Sollen unter Voraussetzung irgend eines Zweckes. Es ist aber klar, so bemerkt Lipps, dass es mit einem der beiden ersten identisch sein muss, je nachdem der Zweck in der Natur des Wesens liegt, das ihn verfolgt, oder von ihm willkürlich gesetzt ist. Ein solches relatives Sollen scheint nun auch dasjenige zu sein, das in den logischen Gesetzen vorliegt, und zwar gehört es, wie es scheint, zu dem autoritativen Sollen, nicht zu dem naturgesetzlichen. Bei Lipps ist die Sache nicht ganz klar. „So kann man behaupten, die logischen Gesetze seien ja sicher nicht von aussen gegeben, sie seien aber ebensowenig Naturgesetze des Denkens analog dem Gesetze der Trägheit in der äusseren Natur, vielmehr wolle die Logik, indem sie sie aufstelle, nichts als angeben, wie man zu verfahren habe, vorausgesetzt, dass man richtig denken wolle. Da ist es das Wort „richtig“, auf dessen Verständlichmachung es ankommt.“[59] Hier gibt also Lipps zu, dass die logischen Urteilsgesetze keine Naturgesetze im Sinne der Physik sind, und erklärt den Irrtum nicht daraus, dass ein logisches Naturgesetz in seinem Wirken durch ein anderes gehemmt werde, was nach dem oben erwähnten Beispiele des gestossenen Körpers naheliegend wäre. Die logischen Gesetze treten also nur in Kraft in Voraussetzung eines bestimmten Willens, nämlich des Willens zur Wahrheit. Wer wahr oder richtig denken will, der muss die logischen Urteilsgesetze befolgen. Lipps kann also schon hier nicht als Vertreter eines konsequenten Psychologismus gelten. Aber auch, um das gleich hier zu bemerken, den Willen zur Wahrheit vorausgesetzt, wirken die logischen Gesetze doch noch nicht wie Naturgesetze, auch denjenigen, die den aufrichtigsten Willen zur Wahrheit haben, kann es noch begegnen und begegnet es noch oft, dass ihr Denken, ihr Urteilen nicht den logischen Gesetzen gemäss verläuft, dass sie irren.

Aber wir folgen dem weiteren Gedankengang von Lipps. Es kommt, sagte er, alles darauf an, verständlich zu machen,

was richtig denken heisst. Was heisst nun also richtig denken? Im materialen Sinne richtig denken heisst die Dinge so denken, wie sie sind. Wie die Dinge an sich sind, können wir aber nicht denken. Die Dinge so denken, wie sie sind, kann also nur heissen: Die Dinge so denken, wie sie von uns der Natur unseres Geistes gemäss gedacht werden müssen. Seine Gedanken mit den Dingen vergleichen, kann nur heissen: sein zufälliges, von Gewohnheit, Tradition, Neigung und Abneigung beeinflusstes Denken an demjenigen Denken messen, das, von diesen Einflüssen frei, keiner Stimme gehorcht, als der der eignen Gesetzmässigkeit. Dann sind die Regeln, nach denen man verfahren muss, um richtig zu denken, nichts anderes, als die Regeln, nach denen man verfahren muss, um so zu denken, wie es die Eigenart des Denkens, seine besondere Gesetzmässigkeit verlangt, es sind Naturgesetze des Denkens. Logik ist Physik des Denkens, richtig denken ist gleich denken überhaupt.[60]

Hier führt Lipps unvermerkt eine Schwenkung aus, aus dem Psychologismus in die Transcendentalphilosophie. Zuerst spricht er nämlich von der Natur unseres Geistes, dessen Struktur es mit sich bringe, dass wir nicht anderes als eben auf diese Weise die Dinge denken können. Das ist Psychologismus. In dem Nachsatz zu diesem Vordersatz ist aber auf einmal an die Stelle der Natur unseres spezifisch menschlichen Denkens die Eigenart des Denkens, das heisst des Denkens überhaupt getreten. Das ist der Ausdruck eines transcendentalphilosophischen Gedankens.

In der Betrachtung, die Lipps anstellt über die Bedeutung, die der Ausdruck „richtig denken" im formalen Sinne hat, macht er die umgekehrte Schwenkung, nämlich aus dem transcendentalphilosophischen auf das psychologische Gebiet. Was heisst richtig denken im formalen Sinne? Lipps antwortet kurz: Mit sich selbst einstimmig denken. Also das Denken ist formal richtig, wenn es mit sich selbst einstimmig ist, wenn es sich nicht widerspricht. Auch hier, fährt Lipps fort, schlägt die Ethik in Physik um. Die Einstimmigkeit des Denkens ist nicht Sache des Entschlusses, sondern die Unverträglichkeit der Bejahung und Verneinung desselben Gedankens ist eine wesentliche Eigentümlichkeit des denkenden Geistes. Bis hierher ist die Betrachtung noch rein logisch. Die Einstimmigkeit des Denkens ist eine wesentliche Eigentümlichkeit des denkenden Geistes überhaupt, und zwar deshalb, weil Bejahung und Verneinung logisch unverträglich sind, sich ihrem Sinne nach gegenseitig aufheben.

Nun führt Lipps die Wendung zur Psychologie aus: „Auch die Bedingungen, die Mittel und Wege des einstimmigen Denkens sind psychische Tatsachen, die nur durch psychologische Analyse in ihrem Wesen erkannt werden können. Logik, Ethik und Ästhetik sind psychologische Wissenschaften. Wie die Ethik, wenn sie die sittlichen Grundelemente und Gesetze des Geistes gefunden hat, diese auf das Gebiet des praktischen Lebens anwenden muss, so auch die Logik auf die Einzelwissenschaften; dadurch wird sie zur Wissenschaftslehre. So haben Locke, Hume, James Mill und Kant vorgearbeitet.“ [61] Aber was für eine Bewandtnis hat es mit der „Anwendung auf das praktische Gebiet“? Wie kommt es, dass die logischen Gesetze in gewissem Sinne wenigstens erst gefunden und dann angewendet werden? Wären sie durch psychologische Analyse gefunden, so wären sie doch in ihrer Anwendung gefunden, aus ihrer Verflechtung mit dem tatsächlichen psychischen Geschehen herausgelöst worden. So geschieht es mit den Naturgesetzen. Sie werden nicht ausserhalb ihrer Anwendung gefunden und aufs praktische Geschehen übertragen, es kann überhaupt von einer solchen Übertragung bei Naturgesetzen sinnvoll nicht geredet werden. Sie werden vielmehr in ihrer Anwendung gefunden, als Art und Weise des tatsächlichen physischen wie psychischen Geschehens von diesem selbst begrifflich getrennt, sie werden durch Induktion als Gesetze erkannt. Die logischen Gesetze aber sind nun eben nicht durch Induktion zu finden, sondern durch Analyse des Denkens überhaupt, wenn dieser Ausdruck nicht missverstanden wird. Übrigens würde auch der Beweisgrund Lippsens zu viel beweisen, nämlich, dass alle Wissenschaft überhaupt, nicht nur die Logik in der Psychologie aufgehe, da ja alle es mit Bewusstseinsinhalten zu tun haben. Wenn Denken und richtig Denken von Lipps identifiziert wird, so braucht man nur daran zu erinnern, dass auch nach Lipps Denken gleich Urteilen ist, Urteilen gleich Bejahen oder Verneinen, Anerkennen eines Sollens — urteilen wir denn, wenn wir falsch urteilen, überhaupt nicht? Ist ein falsches Urteilen überhaupt kein Urteilen? Tritt nicht jedes Urteil mit dem Anspruch der Giltigkeit auf? Ist die Bejahung von etwas Unrichtigem überhaupt keine Bejahung? Und die Verneinung von etwas Richtigem überhaupt keine Verneinung?

Es ist in dieser Auseinandersetzung Lippsens mit Wundt durchgängig so, dass rein logische und psychologistische Elemente miteinander verschränkt sind. Neben die Anerkennung

eines übergreifenden Sollens tritt immer wieder ein Ausdruck, wie: objektive Gewissheit ist nichts anderes als eine „Empfindung des Zwanges, zu verbinden“ [62] oder „jede Gewissheit ist eine mittelbare, es gibt keine unmittelbare Gewissheit, wie Wundt annimmt, denn auch die Inhalte des Selbstbewusstseins sind nur mittelbar objektiv oder gewiss.“ [63] Das Denkgesetz, aus dem die sog. Gesetze der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und das von Grunde oder von der Kausalität unmittelbar abgeleitet werden, ist nichts als „eine Eigentümlichkeit unseres Geistes, unter gleichen Bedingungen uns zu denselben Vorstellungsinhalten in gleicher Weise denkend, urteilend verhalten zu müssen.“ [64] Ebenso ist es ein spezifisch psychologistischer Ausdruck, wenn Lipps sagt, real sei dasjenige, was wahrgenommen oder gedacht ist und den Gesetzen unseres Wahrnehmens und Denkens zufolge dem Versuch der Wiederaufhebung sich widersetzt. [65] Charakteristisch für die Ineinanderschiebung rein logischer und psychologistischer Gedanken ist die folgende Stelle: „Die Natur unseres Denkens zwingt uns, wenn wir an irgend welcher — räumlich oder zeitlich bestimmten — Stelle der objektiven Welt irgend welchen Vorstellungsinhalt bejahen, bei dieser Bejahung zu verbleiben, so lange wir eben diesen Vorstellungsinhalt und eben jene bestimmte Stelle im Auge haben, sie verbietet uns — damit geht das Gesetz der Identität in das des Widerspruchs über — unter denselben Voraussetzungen den Inhalt auch zu verneinen oder irgendwelches sonstige Urteil zu fällen, das die Verneinung mit sich führte.“ Nach dem letzten Ausdruck „verbietet“ uns, müsste der erste lauten „gebietet“ uns; dafür sagt Lipps „zwingt“ uns, ohne zu fragen, ob hier nicht ein wesentlicher Unterschied vorliege. Es hätte sich herausgestellt, dass tatsächlich ein solcher in dem Gegensatz von „zwingt“ und „gebietet“ vorliegt, gerade der, in dem das ganze Problem angedeutet ist. Gleich danach heisst es weiter: das Gesetz der Identität und des Widerspruchs sind Spezialfälle des Denkgesetzes überhaupt, das fordert: Gleichheit der Bejahung und Verneinung unter denselben Bedingungen. Mit besonderem Nachdruck wiederholt Lipps in seinen „Grundzügen der Logik“ die Behauptung, dass es ganz unzutreffend ist, die Logik als eine Normwissenschaft zu bezeichnen, besonders, wenn dadurch ein Gegensatz zwischen ihr und den Wissenschaften von Tatsachen angedeutet werden soll. Die Frage, was man tun solle, ist immer zurückführbar auf die Frage, was man tun müsse, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht werden solle, und diese Frage

wiederum ist gleichbedeutend mit der Frage, wie das Ziel tatsächlich erreicht werde.“ [66] Das früher angeführte naturgesetzliche Sollen ist also hier aufgegeben. Ein rein logisches Moment lässt sich gewiss in dem Ausdruck finden, der auch hier wiederholt wird, dass wir richtig denken in dem Masse, als wir denken. In der Natur des Denkens überhaupt liegen eben die logischen Gesetze, die für das empirische Denken zu Imperativen, zu Normen werden. Auch die andere Bemerkung, dass die Frage, was man tun solle, immer zurückführbar sei auf die Frage, was geschehen müsse, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht werden solle, und diese wieder auf die Frage, wie das Ziel tatsächlich erreicht werde, klingt sehr selbstverständlich, und doch: Fragt denn die Psychologie darnach, wie das Ziel, nämlich die Wahrheit, tatsächlich erreicht werde? „Die Logik“, sagt Lipps ferner, „ist eine psychologische Disziplin, so gewiss das Denken nur in der Psyche vorkommt und das Denken, das in ihm sich vollendet, ein psychisches Geschehen ist. Dass für die Psychologie im Unterschiede von der Logik der Gegensatz von Erkenntnis und Irrtum nicht in Betracht komme, kann nicht heissen, dass die Psychologie diese beiden voneinander verschiedenen psychischen Tatbestände als gleich angebe, sondern nur, dass sie beide in gleicher Weise verständlich zu machen habe.“ [67] Hier ist ohne weiteres eine Voraussetzung gemacht, die nicht zutrifft. Lipps setzt voraus, die Vertreter einer nicht psychologischen Logik seien der Meinung, deshalb sei die Logik keine psychologische Disziplin, weil die Psychologie Wahrheit und Irrtum als gleich angebe. Diese Voraussetzung trifft aber absolut nicht zu, sondern deshalb, weil die Psychologie eben die Frage nach Wahrheit und Irrtum der Denkvorgänge gar nicht stellt, weil sie das Denken nur in seinem Sein und in seiner Entwicklung erforscht und überhaupt keinen Wertmassstab an dasselbe legt, ebenso wenig wie der Meteorologe nach gutem oder schlechtem Wetter fragt, der Botaniker nach Unkraut und seinem Gegenteil, der Zoologe nach nützlichen oder schädlichen Tieren.

Aber mitten unter diesen psychologistischen Anschauungen treffen wir, wie schon bemerkt, wieder rein logische Momente, auf deren eigentliche Bedeutung nur kein Gewicht gelegt ist. So spricht Lipps von einer objektiv notwendigen Ordnung von Bewusstseinsinhalten, die unaufhebbar ist, und stellt ihr „unser Bewusstsein der objektiven Notwendigkeit“ entgegen, von dem durchaus nicht das Gleiche gilt. Er müsste nun doch für diese

objektiv-unaufhebbare Ordnung von Bewusstseinsinhalten so etwas wie ein Subjekt fordern, aber diese Frage wird nicht gestellt. Er sagt nur: dadurch, dass sich die objektive Ordnung von Bewusstseinsinhalten, von der das empirische, „unser" Bewusstsein etwas weiss, als unaufhebbar erweise, dadurch werde sie erst zur objektiven, absolut notwendigen Ordnung. Und wodurch geschieht dieser Erweis? Diese Probe der Unaufhebbarkeit? Antwort: durch das Anerkennen eines Sollens, einer Forderung, die von den Bewusstseinsinhalten ausgeht. Dieses Sichrichten nach dem von den Bewusstseinsinhalten ausgehenden Sollen ist „das Kennzeichen alles Logischen im Gegensatz zum lediglich Psychologischen."[68] Nun geht das Denken über das in der Erfahrung allein Vorgefundene hinaus. Es begnügt sich nicht mit den Erfahrungsdaten und kann sich nicht damit begnügen, da es sonst auf Unverträglichkeiten mit den Denkgesetzen stossen würde; es muss die Erfahrungsdaten in eine dem Denken genügende Ordnung bringen, die aber trotzdem mit dem Anspruch auf objektive Notwendigkeit auftritt. „Die Aufgabe des Denkens erschöpfte sich in dem Ordnen des unmittelbar Gegebenen und der vom Denken vorgefundenen Gegenstände des Bewusstseins, wenn dieses sich in einen den Gesetzen des Denkens genügenden und in sich widerspruchslosen objektiv-notwendigen Zusammenhang einordnen liessen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr gerät das Denken, so lange es nur die unmittelbar gegebenen Gegenstände des Bewusstseins zu Gegenständen hat, überall mit sich selbst in Widerspruch. Dieser ist nur lösbar, indem Objekte, die nicht unmittelbar gegeben waren, ergänzend hinzugefügt werden. Das Denken ist nicht nur ein Ordnen des Gegebenen, sondern ein Hinzudenken, ein Hinausgehen über das unmittelbar Tatsächliche zu dem, was um dieses Tatsächlichen willen gedacht werden muss. Die Erkenntnis besteht im Aufbau einer Welt der objektiv-notwendigen Ordnung — nicht aus dem unmittelbar Gegebenen, sondern viel eher für das unmittelbar Gegebene und auf Grund der Forderungen desselben. Es ist die gedankliche Schöpfung einer Welt, in die das unmittelbar Gegebene mit dem Bewusstsein der objektiven Notwendigkeit eingeordnet werden kann."[69] Wenn hier Lipps die Frage stellte, wie eine solche objektiv-notwendige Weltordnung möglich ist, so müsste die Antwort auf die transcendentalen Bedingungen objektiver Erfahrung und Naturordnung überhaupt führen.

In der Abhandlung über „Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik", wo es sich vor allem um das Wesen der

Denkgesetze und die Herkunft ihrer Geltung handelt, entwickelt Lipps die Auffassung, dass einesteils Denkgesetze und Naturgesetze nicht wesentlich verschieden sind, sondern dass auch die Denkgesetze als „Gesetze der Gegenstände" zu gelten haben, und anderesteils der Unterschied zwischen den Denkgesetzen und den Naturgesetzen im engeren Sinne darin liegt, dass die Naturgesetze gefunden werden, die Denkgesetze dagegen erlebt. Zwar können die Denkgesetze nicht als „Gesetze von Bewusstseinserlebnissen[70] angesehen werden, wie diejenigen es tun müssen, für welche die Wissenschaft es überhaupt mit Bewusstseinsinhalten zu tun hat. Nach dieser Voraussetzung wären die Denkgesetze empirisch psychologische Gesetze, sie wären auf empirischem Wege gewonnen, an einzelnen Fällen von Empfindungen und Empfindungsinhalten beobachtet und abgezogen. Das Kausalgesetz etwa wäre nichts anderes, als „die Aussage darüber, wie wir zu denken pflegen"[71], „dass wir zu Veränderungen eine Ursache hinzuzudenken pflegen." Das Kausalgesetz sagt aber gar nichts aus über Empfindungen und Denkakte, sondern über Verhältnisse der wirklichen Dinge, es ist ein Gesetz der Gegenstände, es ist also ein Naturgesetz und zugleich ein Denkgesetz. Ist es aus der Erfahrung gewonnen? Aus der psychologischen Erfahrung gewiss nicht, da es eben ein Gesetz der Dinge ist. Der Begriff „Naturgesetz" sagt nichts aus über die Herkunft des Gesetzes, sondern nur, dass es von allen Dingen gilt. Das Gesetz, alles Leben stammt aus der Zelle, gilt für alle Lebewesen, das Gesetz der Gravitation gilt für alle Körper überhaupt. Durch weitere Verallgemeinerung gelangen wir zu dem Ding, von ihm gilt das Kausalitätsgesetz allgemein. Durch weitere Abstraktion gelangen wir zu dem Begriff des Gegenstandes überhaupt, für ihn gilt das Identitätsgesetz allgemein: Was ein Gegenstand fordert, das fordert er allgemein, oder so lange er derselbe Gegenstand ist.[72] Also fallen Naturgesetze und Denkgesetze zusammen — oder gibt es doch noch Naturgesetze, die nicht Denkgesetze sind und umgekehrt? Das unterscheidende Merkmal zwischen beiden kann nicht darin liegen, dass Denkgesetze formal seien, denn beide sind als allgemeinste Gesetze rein formal. Auch nicht darin, dass die Denkgesetze als normativ bezeichnet werden, dass sie sagen, was sein soll, während die Naturgesetze aussagen, was ist oder geschieht, denn auch Tatsachen sind Normen, zwar nicht für die Gegenstände, an welchen diese Tatsachen statthaben, aber für den Geist, der sie denkt, auch Naturgesetze sind also Normen

für den denkenden Geist. Auch mit den ethischen Normen verhält es sich so, sie sind nichts als die Forderungen, die die Dinge an unser Wollen stellen, wie die logischen Normen die Forderungen sind, die die Dinge an unseren Verstand stellen. Die Tatsache, die die ethischen Forderungen zum Ausdruck bringen, ist die Pflicht. Die Unterscheidung von Tatsachenwissenschaften und Normwissenschaften wäre nur dann berechtigt, wenn es Normen gäbe, die aussagen, wie etwas sein soll, solche Normen gibt es aber nicht, sondern nur solche, die aussagen, wie etwas gedacht, gewertet werden soll.[73] — Also: Weil eben das Denken eine Art von Nachbilden ist, muss es sich nach den Dingen und ihrer Gesetzmässigkeit richten, deshalb werden diese für dasselbe zu Normen. Denken und Geschehen sind identisch, da Denken auch Geschehen ist, und so steht auch das Denken unter Gesetzen des Geschehens — diese sind nicht Denkgesetze — aber sie sind zugleich parallel, da das Denken das Geschehen irgendwie abbilden soll, und dadurch werden die Gesetze des Geschehens zu Normen für das Denken. Der Kern liegt darin, dass das Denken sich aus dem allgemeinen Geschehen heraushebt und überschauend wird.

Aber etwas Eigenartiges scheinen die Denkgesetze doch vor den Naturgesetzen voraus zu haben, sie sind vom individuellen Bewusstsein erlebt. Denkgesetze sind erlebte Tatsachen, Normen sind „Bewusstseinstatsachen", das scheint ihr unterscheidendes Merkmal gegenüber den Naturgesetzen zu sein. Das Ich erlebt zum Beispiel, dass es zu einer Veränderung eine Ursache hinzudenken muss, „muss" im Sinne von logischem Müssen oder von Forderungen. Aber auch das Gravitationsgesetz wird in ganz genau derselben Weise erlebt, ich könnte nichts von ihm wissen, wenn ich es nicht als eine an mich ergehende Forderung erlebte.[74]

Damit scheint nun doch, dass diejenigen recht behalten, die die Denkgesetze als empirisch-psychologische Gesetze ansehen. Freilich müssten dann auch die Naturgesetze dies sein, ebenso gut wie die allgemeinen geometrischen Sätze, überhaupt alle allgemeinen Sätze irgend einer Wissenschaft, ja sogar die einzelnen Sätze, die einzelnen Urteile, wie z. B. „diese Blume ist rot", müssten aus der empirisch-psychologischen Beobachtung gewonnen sein. Hier liegt aber eine leicht einsehbare Verwechselung vor. Gewiss gebe ich in allen Sätzen, also auch in allen allgemeinen Sätzen, Gesetzen und Normen einem Bewusstseinserlebnisse Ausdruck, mache eine Aussage darüber.

Aber eben in diesen beiden Worten „Ausdruck“ und „Aussage“ liegt eine leicht irreführende Vieldeutigkeit.[75] „Der Ausdruck ist immer die unmittelbare Kundgabe eines jetzt in mir stattfindenden Erlebnisses“, die Aussage dagegen oder der Bericht ist die Kundgebung „über etwas, das an einem gedachten oder von mir betrachteten Gegenstande von mir gefunden wird.“ „Die Forderung des Gegenstandes, die ich erlebe, ist mit der Forderung, die der Gegenstand stellt, freilich allemal ein und dieselbe Sache. Aber dies hebt den Gegensatz zwischen Bericht und Aussage nicht auf. Die Forderung hat eben diese beiden Seiten, nämlich ihre gegenständliche und ihre Ich-Seite.“[76] Der Gegensatz der empirischen Psychologie und der Logik ist der Gegensatz zwischen dem gedachten, betrachteten, zum Gegenstand gewordenen Ich und dem in der Gegenwart denkenden, fühlenden, wollenden Ich. Das Kausalgesetz ist also weder in der Betrachtung der Dinge noch der des Ich gefunden, es ist überhaupt nicht gefunden, sondern es ist unmittelbar erlebt, ebenso wie mein gegenwärtiges Fühlen und Wollen von mir erlebt ist. Aber wie ist dies möglich? Wie kann ich Gesetze erleben? Das Erlebnis ist immer ein einzelnes, Gesetze sind etwas Allgemeines. Wie kann das einzelne Erlebnis allgemeine Giltigkeit verbürgen? Es muss zunächst eine doppelte Allgemeingiltigkeit unterschieden werden. Das Kausalgesetz z. B. ist allgemeingiltig in dem Sinne, dass es sich auf jede beliebige Veränderung in der dinglichen Welt erstreckt. Diese Allgemeingiltigkeit ist leicht möglich. „Ich denke eben als Logiker nicht diese oder jene Veränderung, sondern ich denke abstrahierend die Veränderung überhaupt; ich finde nun, dass dieser allgemeine Gegenstand eine Veränderung in dem Wirklichkeitszusammenhange, dem das sich Verändernde angehört, kurz, eine Ursache fordert.“[77] Zweitens ist das Kausalgesetz allgemeingiltig in dem Sinne, dass es nicht für einen Moment und nicht für ein individuelles Ich gilt, sondern für alle Zeit und für das Denken, das denkende Ich, den Geist überhaupt. Dies ist deshalb möglich, weil ich als Erlebender Repräsentant des denkenden Bewusstseins überhaupt bin.“[78] „Indem ich ein Denkgesetz, z. B. das Kausalgesetz, erlebe, erlebe ich darin gar nicht das Ich dieses Momentes und dies individuelle Ich, sondern ich erlebe in Wahrheit das denkende Ich überhaupt, und dies ist ein überindividuelles und überzeitliches Ich.“[79] Das individuelle Ich mit allen seinen Eigenarten ist, soweit es denkt, nicht das individuelle Ich, das Denken hebt also das Einzelich über sich selbst hinaus in die Sphäre des

allgemeinen, überindividuellen Ichs. „Die Zuwendung zum Gegenstande ist, als Abwendung von der Individualität, zugleich die Zuwendung zu diesem (überindividuellen) Ich.“ [80] Indem ich die Gegenstände höre und ihre Forderungen erlebe, erlebe ich das überindividuelle Ich und sein Gesetz, nach dem ich denken soll, mit den Forderungen der Gegenstände erlebe ich das Ich und das in ihm liegende Gesetz dieser Forderungen. Ganz und rein in der Gegenstandswelt leben kann ich nicht. Nur relativ vermag ich dies, soweit ich denke und die Gegenstände rein befrage. Das überindividuelle Ich ist das Korrelat der objektiven Welt, der allumfassenden Gegenstandswelt, das individuelle Moment Ich das Korrelat der Welt, sowie sie mir in einem Moment erscheint.

Aber auch die empirischen Naturgesetze, sogar jedes einzelne Urteil tritt mit dem Anspruch auf, schlechtweg zu gelten. Und doch kann sich dies Urteil als ungiltig erweisen, es kann sich herausstellen, dass es nur für einen Moment des individuellen Ich galt. Wie ist trotzdem jener Anspruch möglich? Die Antwort ist einfach: Ich urteile nur, indem ich die Forderung eines Gegenstandes erlebe. „Ich kann darin freilich subjektiv, d. h. durch das, was mein Ich zu diesem individuellen und zum Ich dieses Zeitmomentes macht, bestimmt sein.“ Gleichwohl erlebe ich die Forderung als Forderung des Gegenstandes, denn alles, „was ich in der Apperception eines Gegenstandes erlebe, ist eben damit für mein Bewusstsein auf diesen Gegenstand bezogen oder wird so erlebt.“ Erst in der rückschauenden Betrachtung kann mir das Urteil als subjektiv bestimmt und deshalb als ungiltig erscheinen, weil ich hier erst „zugleich mich und den Gegenstand appercipieren“ kann. [81]

In jeder Erkenntnis werden, wie wir gesehen, Forderungen von Gegenständen und zugleich das Gesetz dieser Forderungen erlebt. Zum Erleben dieses Gesetzes ist das Erleben von Gegenstandsforderungen Voraussetzung. „In jedem Urteile fügen sich Forderungen in die Gesetze von Forderungen.“ [82] Die allgemeinen Urteile über ein Geschehen in der Natur verdanken ihr Dasein der Unterordnung des Geschehens unter das Kausalgesetz, die Urteile der Mathematik sind Unterordnungen des in der Anschauung Gegebenen unter das Identitätsgesetz. „Dass nur das Allgemeine des Dreiecks oder das, was es eben zum Dreieck macht, dasjenige ist, was das Denken der Winkelsumme gleich 2 R. fordert, gibt den geometrischen Sätzen ihre Allgemeinheit nach dem Gesetze: was ein Gegenstand fordert, fordert

er allgemein oder solange er der gleiche Gegenstand ist:“ [83] Dasselbe gilt auch von den Einzelurteilen, selbst von den einzelnen Existenzialurteilen. Die logischen Gesetze sind also selbst zwar auch Gesetze der Gegenstände, aber sie lösen sich aus den Urteilen über Gegenstände heraus.“ Die Logik nimmt aus den Urteilen das Gesetz der Forderungen heraus, das der Urteilende in ihm erlebt, das Gesetz, das im Urteilen zu den Forderungen der Gegenstände hinzukommt, d. h. in ihnen zugleich miterlebt wird. Und diese nennen wir Denkgesetze.“ [84] Sie sind also keine Verallgemeinerungen, sondern Herausnahme des Allgemeinen. Die Erfahrung ist das Gegenübertreten eines Gegenstandes gegen das individuelle Subjekt und deshalb jederzeit durch die Bestimmtheit und die Enge desselben bestimmt. Den Erfahrungen steht das Denken und sein Gesetz gegenüber, mit dem es aus ihr Erkenntnis macht, zunächst vermeintliche, dann wirkliche. Zu diesem Zwecke muss es die Gegenstände appercipieren, sie befragen, ihre Forderungen erleben. Erlebt es diese Forderungen, so erlebt es zugleich ein Gesetz, und solche Gesetze nennen wir Denkgesetze. Die Erfahrung gibt das Aposteriorische, was aus dem dauernden Ich hinzutritt, ist das Apriorische. Das Vermittelnde zwischen beiden sind die Forderungen. [85]

Diese Auffassung der Denkgesetze, die Lipps in seiner wichtigsten logischen Schrift niedergelegt hat, ist hier so ausführlich und mit engem Anschluss an die lippsische Ausdrucksweise wiedergegeben worden, weil in ihr einerseits Lipps die Basierung der Denkgesetze auf empirische Psychologie ausdrücklich ablehnt, und weil andererseits die Unmöglichkeit deutlich hervortritt, zwischen einem transcendenten Sein und dem individuellen Bewusstsein durch den Begriff des Erlebens zu vermitteln. Wenn Lipps erklärt, indem ich denke und erlebe, sei ich Repräsentant des Bewusstseins überhaupt und erlebe in mir das überzeitliche Ich, lebe ganz in der Gegenstandswelt, denke das Allgemeine der Veränderung, so ist völlig uneinsehbar, wie dies ohne die metaphysische Annahme einer geistigen Grundkraft oder eines Instinktes möglich sein soll. Wenn ich ganz in der Gegenstandswelt lebe, so lebe ich damit noch nicht in der ganzen Gegenstandswelt. Das einfache Vorkommen von Begriffen allgemeiner Gesetze im empirischen Bewusstsein enthält noch keineswegs die Erklärung der logischen Möglichkeit und Geltung. Wenn Lipps das Geheimnis, zu dem ihm das Irrtumsproblem werden muss, dadurch aufzuhellen sucht, dass er sagt,

es könne auch vorkommen, dass ich beim Denken und beim Erleben von Gegenstandsforderungen nicht Repräsentant des Bewusstseins überhaupt bin, sondern durch die Eigenheit und die Enge meines individuellen Ichs bestimmt sei, und dass ich erst später in rückschauender Betrachtung dies erkennen kann, indem ich mich und den Gegenstand zugleich appercipiere, so würde damit alle allgemeingiltige Erkenntnis immer erst hinterher kommen können. Dass die Denkgesetze oder das Denkgesetz erlebt wird im Gegensatz zu den Naturgesetzen, die gefunden werden, jenes als Aussage auftritt, diese als Bericht, diesen Unterschied deutlich zu machen ist Lipps nicht gelungen. Ebensowenig ist es ihm gelungen, die Möglichkeit des Erlebens eines Gesetzes begreiflich zu machen. Ich kann — die Voraussetzungen von Lipps einmal zugegeben — immer nur einzelne Forderungen von einzelnen Dingen erleben; dass diese Forderungen für alle Dinge gelten sollen — wie kann ich das erleben? Die Grundschwierigkeit liegt in dem Verhältnis von überindividuellem und empirischem Ich, die weiter unten bei der Erörterung des Subjektsbegriffs im Psychologismus zur Sprache kommen wird. Diese Anschauungen über das Verhältnis von Normen und Tatsachen sind übrigens bis heute für Lipps massgebend geblieben. Noch in seiner neuesten Schrift über „Philosophie und Wirklichkeit“ lehnt Lipps die Unterscheidung von Normen und Tatsachen, die darauf beruht, dass Tatsachen wirklich sind, während Normen gelten, mit Entschiedenheit ab. „Man stellt wohl Normen und Tatsachen einander gegenüber und sagt, Tatsachen haben Wirklichkeit, Normen dagegen gelten; man redet, als ob es keinen Sinn hätte, vom wirklichen Dasein oder von der Existenz von Normen zu sprechen. Aber dies ist eine irrige Rede. Gewiss ist es so: Normen sagen, was sein soll, Tatsachen bestehen darin, dass etwas ist, oder in der Welt der Wirklichkeit vorkommt. Und zwischen beidem ist ein deutlicher Unterschied. Aber dies ist nicht ein Gegensatz der Norm und der Tatsache, sondern ein Gegensatz des Inhaltes der Norm oder dessen, worauf sie zielt, einerseits und der Tatsache andererseits. Und dieser Gegensatz schliesst nicht aus, dass auch hinsichtlich der Norm die Frage Sinn hat, ob sie in der Welt der Wirklichkeit vorkomme. Ja, diese Frage ist es, die zuerst gestellt werden muss.“ [86] Die Grundvoraussetzung tritt hier in der Form auf, dass die Geltung von Normen von ihrer Existenz abhängig gemacht wird, nach der Gegebenheitsannahme, dass nur von Tatsächlichkeiten aus irgend ein

logischer Schritt zu machen sei, und es bleibt hier nur darauf hinzuweisen, dass die logische Geltung irgend einer Existenz selbst von der Beurteilung nach Normen abhängt. Etwas als existierend behaupten, heisst wissen, wonach über Existenz oder Nichtexistenz entschieden wird. Das Bewusstwerden der Giltigkeit im empirischen Subjekt kann niemals die Giltigkeit überhaupt erst verbürgen, und die Normalität einer Geltung drückt nur die Beziehung auf ein empirisches Subjekt aus.

Eigenartig ist die Auffassung Lippsens von den übrigen Formen der Erkenntnis. Das Gesetz der Kausalität leitet er, wie wir oben schon gelegentlich gesehen haben, ebenso wie A. Riehl von dem der Identität ab und erhält so eine gewisse Einheit der gesetzlichen Erkenntnisform; es gibt für ihn nur ein Denkgesetz, das Denkgesetz überhaupt, das besagt, was ein Gegenstand fordert, das fordert er allgemein oder solange er derselbe Gegenstand ist. Wenn demnach in die Identität der ganze Wirklichkeitszusammenhang aufgenommen wird, so ergibt sich aus der Veränderung der Forderung eines Gegenstandes, dass die Identität verloren gegangen sein muss, dass eine Veränderung im Wirklichkeitszusammenhang angenommen werden muss, eine Ursache. Aber eben in dem Hineinnehmen des ganzen Wirklichkeitszusammenhanges in den Begriff der Identität liegt die petitio principii, indem einmal der Begriff eines Wirklichkeitszusammenhanges den der Kausalität schon enthält, und der Gegenstand ferner, wenn er in seinem Sein von der ganzen Wirklichkeit abhängt, es eben auch in seinen „Forderungen" sein muss. Daraus erklärt sich dann freilich sehr einfach, dass aus einer Veränderung der Gegenstandsforderungen auf irgend eine Veränderung in den Forderungen des Wirklichkeitszusammenhanges geschlossen werden kann. Dieses Denkgesetz nun ist bei Lipps die allgemeine Regel, wonach die „Erfahrungen" wissenschaftlich geordnet werden.

Aber zu diesen Erfahrungen treten weiterhin auch „ergänzende gegenständliche Elemente".[87] Das Denken durchdringt die Erfahrung. „Im Ergebnis der Durchdringung sind Bestandteile, die der Erfahrung fremd, d. h. nicht gegeben sind, die aber gedacht werden müssen, wenn die Gegenstände so gedacht werden sollen, wie es durch sie und die Gesetzmässigkeit des Denkens gefordert ist."[88] Es bedarf gleichsam des Mörtels zum Aufbau der Erkenntnis. Ein solches Mörtelelement ist das „Ding". Was mir gegeben ist, ist „ein räumliches Zusammenfassen von Wahrnehmungsgegenständen"[89], nicht das Ding und nicht das Haften

dieser Wahrnehmungsgegenstände als Eigenschaften an ihm. Ferner kommen zur Erfahrung hinzu ergänzende apriorische formale Elemente, die durch die eben genannte Gestaltung entstehen, denn diese Gestaltung, die Bearbeitung des Erfahrungsmaterials ist zugleich ein Formen. Aber diese Formen sind zugleich gegenständliche Elemente, insofern sie „den Gegenständen zugehören." „Sie stammen aus dem Denken und sind doch in den Gegenständen begründet, sind Weisen des Denkens und doch Bestimmtheiten der Gegenstände oder an den Gegenständen ihr eigenstes Eigentum, sofern eben die Gegenstände diese Weisen des Denkens fordern oder als ihr Recht beanspruchen." Diese Formalelemente, wie z. B. Einheit, Mehrheit, Gleichheit, Ungleichheit u. s. f., das ganze Heer der objektiven Relationen zwischen Gegenständen hat man kategoriale Elemente genannt, Lipps nennt sie „apperceptive gegenständliche Elemente" oder geradezu Gegenstände.[90]

Während Lipps die enge Korrelativität von Denkformen und Seinsformen logisch festhält und sie metaphysisch in die Einheit eines überindividuellen Ichs aufhebt, aber ihre empirisch-psychologische Fundierung entschieden ablehnt, sieht Jerusalem keine Schwierigkeit darin, beides zu vereinigen. Die Denkgesetze und Denkformen sind einerseits so gewiss Repräsentationen der wirklichen Dinge, als es überhaupt Erkenntnis gibt, und lassen sich andererseits nur als die spezifischen Formen der erkennenden menschlichen Psyche verstehen, die sich diese im Laufe des Daseinskampfes als wirksame Waffen angeeignet hat. Zwar erkennt er ausdrücklich an, dass Kant den logischen Psychologismus mit denkbar prinzipiellster Schärfe ablehnt und bekämpft, aber er sieht trotzdem die eigentliche Leistung Kants in der „sehr wichtigen Einsicht, dass die Vereinigung eines Mannigfaltigen zur Einheit eine Tat unseres Selbstbewusstseins oder . . . . Ichbewusstseins sei."[91] Aber diese Tat des Ichbewusstseins hat gelernt werden müssen, es ist in ihr nicht etwa ein logisches apriori zu sehen, sondern „der Niederschlag unzähliger Erfahrungen", die „logischen Axiome" gelten, aus keinem anderen Grunde, als weil sie „sich so oft als richtige Normen bewährt haben."[92] Die Frage, nach welchen Normen denn diese Bewährung erprobt worden sei, wird natürlich mit dem Hinweis auf die pragmatische Natur der Erkenntnisfunktion, auf die Nützlichkeit oder Schädlichkeit im Daseinskampfe erledigt. Und in der engen Verbindung mit dem „Leben" wird gerade der Vorteil der psychologistischen Logik gesehen, und diese

enge Verbindung soll auch darin liegen, dass die Denkgesetze als Naturgesetze mit empirischem Ursprung angesehen werden, die es gestatten, „die Erfahrungen besser zu ordnen, zu verdichten und rascher verwertbar zu machen.“ [93] Gewiss ist der scheinbar apriorische Charakter der logischen Gesetze auch für den Psychologen ein Problem. Aber er sucht ihm „durch mühevolles Studium der Entwickelungsgeschichte des Menschen und der Menschheit beizukommen“ [94], und neben der Wahrscheinlichkeit, dass sie eben als denkökonomische Regeln ihre Aufklärung finden werden, ist soviel jedenfalls sicher, dass sie „ein Resultat der Entwickelung des wissenschaftlichen Denkens sind und sich an und mit diesem weiterbilden“, weil dies „mit der bisher bewährten Auffassung des geistigen Lebens übereinstimmt.“ [95] Warum aber Übereinstimmung ein logischer Wert, ein Wahrheitskriterium ist, und ob sie auch mit der bisherigen Erfahrung übereinstimmt, darüber erfahren wir nichts.

Wohl aber hören wir weiter, dass die logischen Gesetze nicht nur denkökonomische Regeln sind und sich in der Erfahrung als Mittel zu einem gewissen Zwecke bewährt haben, sondern dass sie geradezu als kausative Faktoren in den Entwickelungsprozess des menschlichen Geisteslebens hineingestellt werden müssen, dass sie die Gesetze sind, „nach denen unser geistiges Leben sich entwickelt und regelt“ [96], und zwar deshalb, weil wir uns selbst nur als ein Stück Natur ansehen dürfen. Darin muss es auch liegen, dass wir den logischen Gesetzen objektive, ontologische Geltung beimessen. Denn das wird für ihre Wahrheit ausdrücklich verlangt; schon oben bei der Besprechung der psychologistischen Gegebenheiten haben wir gesehen, dass wir annehmen müssen, die Dinge seien, wenn nicht genau so, wie wir sie denken, so doch wenigstens auch so. „In unseren Urteilen sind eben zwei Faktoren enthalten. An ihrem Zustandekommen sind beide beteiligt. Der eine ist der objektive, er besteht in den tatsächlichen, unabhängig von uns sich vollziehenden Sachverhalten. Der andere ist der subjektive. In ihm prägt sich unsere Organisation aus. Die Begriffe der Wahrheit und Falschheit sind die Verallgemeinerung der zwischen diesen Faktoren möglichen Beziehung, die man als ein vorhandenes oder fehlendes Übereinstimmen, als ein Entsprechen oder ein Nichtentsprechen oder sonst irgendwie bezeichnen kann.“ [97]

Während so diese Übereinstimmung, wie mir scheint, eben in dem Charakter der Erkenntnis als „spezieller Betätigungsweise des Erhaltungstriebes“ [98] liegt, lässt sich das Ding an sich, ab-

gesehen von seiner Beziehung auf die menschliche Erkenntnis, absolut nicht eliminieren, und der Versuch hierzu führt gleich zu so merkwürdig sich widersprechenden Urteilen, wie die folgenden sind: „Die Annahme eines unerkennbaren Dinges an sich als Urgrund aller Erscheinung wird auf diesem von uns gewonnenen Standpunkte überflüssig und zwar nicht deshalb, weil die Existenz eines solchen Dinges an sich unbeweisbar wäre, sondern weil seine Unerkennbarkeit eine ganz überflüssige Annahme wird." — „Die Erkenntniskritik hat ergeben, dass die Dinge vielleicht nicht nur so sind, wie sie uns erscheinen, dass sie aber ganz gewiss auch so sind. Was wir in Urteilen, deren Richtigkeit sich bewährt hat, erkennen, das sind die uns zugänglichen Seiten eines wirklichen Seins und Geschehens." [99] Die Rede von den „uns zugänglichen Seiten" [99] setzt doch wohl Seiten voraus, die uns nicht zugänglich sind, und diese werden doch dem Ding an sich zukommen.

Für die Erkenntnistheorie bildet sich unter dem Gesichtspunkt dieses Doppelcharakters der Erkenntnisformen eine merkwürdige Aufgabe. Sie muss „untersuchen, wie sich unter den verschiedenen Mitteln zur Lebenserhaltung das erkennende Denken als eines der bedeutsamsten und wichtigsten unter diesen Erzeugnissen des Erhaltungstriebes herausgebildet haben mag." [100] Die prinzipielle Schwierigkeit wird dann die Entstehung des rein theoretischen Menschen sein. Denn das Wissen um des Wissens willen und die ganze Reihe der Untersuchungen und Überlegungen, die niemals einem praktischen Lebenszwecke dienen können, sind negative Instanzen von grosser Wucht. Und natürlich braucht nur daran erinnert zu werden, dass auch die Bahn dieser Erkenntnistheorie einen Kreis beschreibt. Übrigens ruft Jerusalem für seine pragmatistische Logik neben Nietzsche, dem die Falschheit kein Einwand gegen ein Urteil ist, auch den Soziologen Simmel als Kronzeugen auf. „Was soll diese Wahrheit", bemerkt dieser, „die für jede mit Bewusstsein ausgestattete Art eine inhaltlich andere und für keine ein Spiegelbild der Dinge an sich ist, ihrem Wesen nach anders bedeuten, als eben diejenige Vorstellung, die im Zusammenhange mit der ganzen speziellen Organisation, ihren Kräften und Bedürfnissen, zu nützlichen Folgen führt? Sie ist ursprünglich nicht nützlich, weil sie wahr ist, sondern umgekehrt. Mit dem Ehrennamen des Wahren statten wir diejenigen Vorstellungen aus, die als reale Kräfte oder Bewegungen in uns wirksam uns zu nützlichem Verhalten veranlassen." [101] Diese Worte Simmels lassen freilich

keinen Zweifel an seinem pragmatischen Psychologismus, wenigstens für die Zeit der Abfassung des angezogenen Werkes, aber auch Kant wird gelegentlich vor den Wagen des Pragmatismus gespannt. Die Aufgabe der Logik kann also nach Jerusalem nicht darin bestehen, apriorische Gesetze des Denkens aufzustellen, die aller Erfahrung vorausgehen, denn „solche Gesetze gibt es einfach nicht." Die Logik muss Erfahrungswissenschaft werden, denn alle Formen des Denkens sind aus der Erfahrung gewonnen und deshalb auch nur aus der Erfahrung zu erkennen. Ihre ontologische Geltung ist die Voraussetzung ihrer Fähigkeit zum pragmatischen Wahrheitswert. „Zeitfolge und kausale Verknüpfung sind einerseits psychologische, andererseits ontologische Kategorien." [102] Nur bei der Erklärung eines „Denkgesetzes" fällt Jerusalem völlig aus der Rolle, bei der des Identitätsprinzipes. Dies Prinzip sei keine theoretische Wahrheit, erklärt Jerusalem, sondern eine Forderung, „die wir an unser Denken richten, die wir in unserm Denken erfüllen müssen, damit wir den Zweck des Denkens nicht verfehlen." [103] Es ist denknotwendig, weil es die Bedingung alles richtigen Denkens ist, stammt somit nicht aus der Erfahrung, „sondern ist ein Mittel, die Erfahrung ökonomisch zu ordnen", ja man kann ihm eine „normative Geltung" [104] zusprechen. Danach dürfte auch das Prinzip des Widerspruchs als Forderung und Norm zu betrachten sein, aber Jerusalem widerspricht ihm gleich durch die Tat, indem er das von dem Identitätssatz Gesagte selbst wieder aufhebt. „Ganz verleugnet auch diese Forderung (der Identität) ihren empirischen Ursprung nicht, denn unser Denken kann nur deshalb auf das Gleiche reflektieren und von Unterschieden absehen, weil in der Erfahrung selbst viel Ähnliches gegeben ist." [105]

Die Verbindung der als unmittelbar gegeben betrachteten empirisch psychologischen Welt und einer transcendenten Realität in den Erkenntnisgesetzen und Erkenntnisformen ist auch deutlich genug das charakteristische Merkmal derjenigen Erkenntnistheoretiker, die auf die Logik eine grösstenteils voluntaristisch-irrationale Metaphysik aufbauen. Als bedeutendste Vertreter dürften etwa Wundt und Paulsen in Frage kommen. Das Fundament der Denkformen kann nur in der psychologischen Organisation und ihrer in der Entwickelung vollzogenen Bildung liegen, während ihre transcendente Geltung entweder problematisch bleibt und höchstens auf die Individuen beschränkt werden kann, die mit der gleichen Organisation ausgestattet zu

denken sind, oder durch eine Metaphysik gewährleistet werden muss.

Die Auffassung der Erkenntnisformen, die sich für den Standpunkt der positivistischen, assoziationspsychologischen Logik ergibt, bedarf keiner besonderen Erörterung, sie ist durch die Gegebenheitsannahmen bereits völlig bestimmt. Entweder werden die Denkgesetze und Denkformen in den Fluss der Gegebenheit gezogen und verlieren dann offensichtlich nicht nur ihren Wert als übergreifende Gesetze, sondern auch jeden Sinn, oder es wird ihnen eine Selbständigkeit neben dem Gegebenen eingeräumt und eine gewisse Überordnung über dieses, dann ist neben das Gegebene ein anderer Wert getreten, die Wissenschaft als Tatsachenbeschreibung und Registrierung des Gegebenen ist aufgegeben. Wollte man beides zu vereinigen suchen, so könnte sich nur ein absolutes Rätsel ergeben. Es möchte noch leicht hingehen, die Dingvorstellung und andere Beziehungen aus Empfindungs„akten" verstehen zu wollen, die häufig gleichzeitig wiederkehren und sich so zusammenfinden, aber schon die Annahme von gewissen Dispositionen, die das Spiel der assoziativen Bewegung durchkreuzen, oder von Gesetzen, die sich aus der fortschreitenden Kompliziertheit bilden, können nur als Ausdruck für die Unauflöslichkeit des Problems der gegenständlichen Erkenntnis auf dem Standpunkt des psychologistischen Positivismus gelten. Die Abmilderungen aber, die mit diesem schroffen Positivismus versucht werden, sind mehr oder weniger nur metaphysische Kompromisse, solange der Boden der empirischen Psychologie als Fundament der Logik nicht verlassen wird.

Auf diesem Boden steht man aber, solange das empirische Subjekt als dasjenige Subjekt angesehen wird, mit dem es die Erkenntnistheorie zu tun hat. Hier tritt neben die naive Selbstverständlichkeit die bewusste Grundlegung der Logik auf das Fundament des individuellen, empirischen Bewusstseins. Jene fasst jetzt noch vielfach das erkenntnistheoretische Subjekt in der allergröbsten Weise als das psychophysische Ich und hält eine Rede wie die schopenhauerische von der „Aussenwelt" als einem Gehirnphänomen für eine erkenntnistheoretische Äusserung oder gar für transcendentalen Idealismus. Als ob das Gehirn irgend etwas anderes wäre oder in einem anderen Verhältnis zum Bewusstsein stände, als ein Stück dieser „Aussenwelt". Ist aber einmal die Annahme der materialistischen Metaphysik, dass alles und damit das erkenntnistheoretische Subjekt ein Körper sein müsse, geschwunden, so tritt die „Aussenwelt", nun um

ein kleines Stück bereichert, demjenigen als Objekt entgegen, das als individuelles Bewusstsein, als Inbegriff oder als Einheitspunkt der psychischen Vorgänge bezeichnet wird. Alles, was physisch ist, was als körperlich-räumlich erscheint, ist die Welt „draussen", die transcendente Welt, die psychischen Vorgänge sind die Welt „drinnen", die immanente Welt. Zu dieser gehören ausser den Empfindungen und Vorstellungen auch die Empfindungs- und Vorstellungsinhalte, ja vielfach werden diese beiden Begriffe geradezu miteinander identifiziert. Die Vorstellungsinhalte repräsentieren die Aussenwelt und werden durch das Urteil auf diese bezogen, aber freilich kann auch diese Repräsentation und damit die Existenz einer Welt ausserhalb der Vorstellungs- oder Empfindungsinhalte in Frage gestellt werden, und hierin glaubt man vielfach die eigenartige Lehre des transcendentalen Idealismus vor sich zu haben, als ob das sogen. Problem der Existenz der Aussenwelt nicht ein spezifisch vorkantisches Problem wäre, das die englische wie französische Aufklärung weitgehend beschäftigt hat, als ob nicht gerade die kantische Unterscheidung von Bewusstsein überhaupt und empirischem Bewusstsein der Punkt gewesen wäre, mit dessen Bekämpfung der Psychologismus im 19. Jahrhundert allererst begonnen hat, und als ob nicht gerade das der originale Grundgedanke der Transcendentalphilosophie gewesen wäre, dass die bestimmte Trennung von Subjekt und Objekt nicht der Erkenntnis als selbstverständlich vorangestellt, sondern erst durch die Analyse der Erkenntnis und gemäss ihrem Ergebnisse festgestellt werden muss. In der Gegenüberstellung von individuellem Bewusstsein und Bewusstsein überhaupt erblickte Kant eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit. Während das empirische Ich nur eine Zusammenfassung der einzelnen und verschiedenen Bewusstseinsmodifikationen darstellt, bedeutet das Bewusstsein überhaupt die reine Form, in der nur die Bedingungen enthalten sind, unter denen alles Mannigfaltige steht, wie es gedacht werden soll ohne Rücksicht auf die einzelne und verschiedenartige Realisierung dieses Denkens. Indem Kant das empirische Ich erkenntnistheoretisch den Dingen der Erfahrung vollständig koordinierte und jede nähere Beziehung zum absoluten Sein und zur Gewissheit ablehnte, hörte die Fragestellung in dem Problem der Existenz der Aussenwelt auf, einen Sinn zu haben.

Aber gerade im Kampf gegen diese Auffassung des individuellen Ichs trennte sich der Psychologismus von Kant. Fries betonte zuerst die Notwendigkeit, die Erkenntnistheorie auf an-

thropologische Grundlage zu stellen, in der Voraussetzung also, dass das „Anthropologische“ das allererst Gegebene und Gewisse sei, und Beneke ging von dem Kampf gegen die kantische Lehre aus, dass wir uns selbst nur als Erscheinung gegeben seien. Und das ist denn auch die Anschauung des Psychologismus geblieben, dass wir uns selbst unmittelbar, alles andere mittelbar erfassen, und hierin hat auch die psychologische Logik das Fundament für ihre Metaphysik gefunden von Fries und Schopenhauer bis zu Wundt und Lipps.

Auf diesem Standpunkte steht auch der Psychologismus Jerusalems. Für die Erkenntnistheorie ist der dualistische Schauplatz von vornherein bereitet, auf der einen Seite der Mensch mit seinem Bewusstsein, auf der anderen die Dinge und ihre Eigenschaften und Beziehungen, die vom Menschen in der Erkenntnis erfasst werden müssen, zu denen der Mensch Stellung zu nehmen hat, wenn er sich im Leben erhalten will. Die Erkenntnis trägt einen anthropomorphen Grundcharakter, der Mensch deutet die Dinge nach den unmittelbar bekannten Eigenschaften seiner selbst. Und darin erblickt, wie schon oben bemerkt wurde, Jerusalem das eigentliche Verdienst Kants, dass er von der Einheit des Ichbewusstseins aus die Einheit der Erkenntnis verstehen lehrte, obwohl Kant, wie Jerusalem selbst nachzuweisen sucht, kein Psychologist war und das Einzelbewusstsein als Fusspunkt der Erkenntnistheorie energisch ablehnte. Kants transcendentale Apperception hat also das einzige Verdienst, die „fundamentale Apperception“ [106] Jerusalems als Gegenstück hervorgerufen zu haben. Was sehr oft hervorgehoben wird, ist die besondere Schwierigkeit des „Duproblems“, der Frage nach der Existenz des fremden Bewusstseins, und während Jerusalem glaubt, dass an ihm jede Form des Idealismus notwendig scheitern müsse [107], begnügt er sich selbst mit einer überwältigenden Wahrscheinlichkeit“ [108], die nur auf Grund eines wundtischen Analogieschlusses in dieser Frage zu erreichen sei. Ein „Bewusstsein überhaupt“ hat deshalb keinerlei Berechtigung, weil es nicht erfahrungsmässig als Tatsache festgestellt werden kann, ja der Begriff eines solchen Bewusstseins hat für den Menschen gar keinen Sinn, wie gegen Rickert und besonders Husserl betont wird. „Eine Apperception überhaupt, die nicht bloss für Menschen gilt, hat für uns keinen verständlichen Sinn. Wo ist der archimedische Punkt, auf den sich Husserl stellt, um sich und seine Vernunft über die Grenzen des Menschlichen hinauszuheben? Er muss offenbar in sich eine ganz besondere,

über alles menschliche hinausgehende Intelligenz entdeckt haben".[109] Der Begriff von Wahrheiten an sich, die wahr bleiben, „auch wenn kein einziger Mensch ihre Wahrheit einsähe oder einsehen könnte"[110], erscheint als widerspruchsvoll. Von solchen Wahrheiten könnte nur in einem gewissen relativ menschlichen Sinne die Rede sein, insofern nicht die Organisation des einzelnen Menschen sie bestimmt, sondern sie als Produkte der Menschheitsentwickelung anzusehen sind, in der sie sich als Waffen im Daseinskampfe allmählich gebildet und festgesetzt haben. Ja, die Annahme eines Bewusstseins überhaupt kann überhaupt nicht mehr als eine rein logische Anschauung anerkannt werden, sie ist nackte Metaphysik, indem sie jede mögliche Erfahrung überschreitet. „Erkennen ist menschliches Erkennen, und wahr und falsch haben nur einen Sinn für urteilende Menschen. Jede Rede von einem Bewusstsein überhaupt, von einem Universalbewusstsein, von Wahrheiten an sich, die sich gleich bleiben, ob sie von Menschen oder Göttern erfasst werden, ist nicht mehr Erkenntniskritik, sondern unkritische, dogmatische und dabei willkürliche und zwecklose Metaphysik."[111] Freilich, wenn als letzte Voraussetzung alles Erkennens nur „Tatsachen" in Frage kommen können, dann kann auch das Bewusstsein überhaupt nur als Universalbewusstsein einen Sinn haben, und dann ist die Annahme eines solchen überindividuellen Subjekts allerdings Metaphysik. Es ist nur ein kleiner Schritt von einem Bewusstsein überhaupt zu einem Universalbewusstsein, von einem überindividuellen Ich zu einem Welt-Ich. Die Bahn dieses Schrittes ist typisch bezeichnet in der Erkenntnistheorie von Lipps. Das erste Mal, wo der Gedanke eines universalen Ichs auftaucht, wird die Erörterung über ihn ausdrücklich als metaphysischer Anhang zur Psychologie bezeichnet, und er tritt als Postulat auf für die Möglichkeit des Gebundenseins der Bewusstseinserlebnisse an das Gehirn. „Das Gebundensein der Bewusstseinserlebnisse an das Gehirn ist denkbar nur unter der Voraussetzung des Panpsychismus, oder des universalen psychologischen Parallelismus. Dies aber heisst: Es besteht ein einziger Weltzusammenhang, der einerseits in den physischen, andererseits in den psychischen Erscheinungen sich offenbart; ein einziger materieller und zugleich geistiger Weltgrund; eine Weltmaterie, die zugleich ein Welt-Ich ist."[112] Dann hat Lipps die Lehre vom überindividuellen Ich und der allgemeinen Psychologie im Gegensatz zu der Psychologie des einzelnen Ich eingehend behandelt in den beiden Aufsätzen über

„Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik“ und „Naturphilosophie.“ In dem ersteren ist die Frage nach dem Wesen und der Herkunft der Denkgesetze der Leitfaden, an dem Lipps zu dem überindividuellen Ich fortschreitet, in dem letzteren diejenige nach der Aufgabe der Naturwissenschaft. Die Denkgesetze, so erfahren wir in der ersten Abhandlung, sind zugleich Gesetze des Ichs und Gesetze der Dinge. Dies ist nur möglich, wenn beide, die Dinge und das Ich, identisch sind, in einer höheren Einheit zusammenfallen. Und dass diese Einheit ein Ich ist, ergibt sich daraus, dass uns unmittelbar nur ein Ich gegeben ist, während uns die Dinge nur in den Formen dieses Ichs wissenschaftlich begreifbar werden. Neben diesen Gedankenschritt, der seit Schopenhauer bekannt ist, und in dem das universale Ich von der Gegebenheit des empirischen Ichs aus erschlossen wird, tritt nun aber merkwürdigerweise eine Gegebenheitsannahme eben dieses überindividuellen Ichs, und das einzelne Ich wird zum erschlossenen und logisch geformten.

Der Wissenschaft der objektiven Erfahrung steht gegenüber die Psychologie als Wissenschaft von der Icherfahrung. Diese kann wieder sein Wissenschaft der mittelbaren oder unmittelbaren Icherfahrung. Für die mittelbare sind die gegebenen Icherlebnisse Symbole für ein hinter ihnen Liegendes, die unmittelbare fragt nur nach der Beschaffenheit und Gesetzmässigkeit der gegebenen Icherlebnisse. Man kann unter Psychologie die Wissenschaft der Icherfahrung überhaupt verstehen, dann fallen auch Logik, Ethik und Aesthetik unter sie, gewöhnlich aber versteht man unter Psychologie die Wissenschaft der mittelbaren Icherfahrung, die empirische Psychologie. Dieser Charakter der Psychologie ergibt sich auch daraus, dass man unter Psychologie die Psychologie des individuellen Bewusstseins zu verstehen pflegt. Dagegen meint man vielfach, die Bezeichnung empirische Psychologie beruhe darauf, dass in der Erfahrung eben nur das individuelle Bewusstsein gegeben sei. Den Begriff des Bewusstseins überhaupt fände man nur in den vielen Exemplaren. Ist dies in der Tat so? Ist in der Erfahrung nur das individuelle Bewusstsein und ist dies überhaupt in der Erfahrung gegeben? Was ist denn ein individuelles Bewusstsein? Was unterscheidet die Iche voneinander? Es ist nicht die Qualität, denn diese begründet niemals numerische Identität oder Verschiedenheit, sondern es sind die Individuen als Träger von Bewusstsein. Was aber ist das Individuum? Nicht das Bewusstsein selbst, sondern „dasjenige, was macht, dass für mich das

einzelne Bewusstsein, das an sich nicht ein einzelnes, von dem andern unterschiedenes ist, zum einzelnen und von anderen unterschiedenen wird".[113] Es ist etwas dem Bewusstsein „Transcendentes".[114] „Indem ich ein individuelles, d. h. von anderen unterschiedenes Bewusstsein denke, denke ich verschiedene Individuen, und denke sie als dasjenige, das, jedes Individuum für sich, ein Bewusstsein hat. Ich binde denkend an jedes der Individuen für sich ein Bewusstsein. Die Bindung an die verschiedenen Individuen ist die Schaffung der verschiedenen Iche für mich, oder ist die gedankliche Teilung des Bewusstseins überhaupt in «dies» und «jenes» Bewusstsein."[115] Das letzte principium individuationis für die einzelnen Iche ist die Verschiedenheit des räumlichen Ortes. Damit ist also das Reden von einem individuellen Bewusstsein ein Hinausgehen über das Bewusstsein, und deshalb ist die empirische Psychologie eine Wissenschaft der mittelbaren Erfahrung. Die Psychologie als Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung weiss weder von einem individuellen, noch von diesem, einem, meinem Bewusstsein, es gibt für sie nur Ich, das Ich ist für sie, oder ich bin für sie das Ich überhaupt.

Von diesem nicht individuellen Ich, das hier als unmittelbar gegeben erscheint, wird später hervorgehoben und eingehend begründet, dass es reine Tätigkeit sei, und dass es vermittelst des Raumes als Individuationsprinzip zu den einzelnen Ichen differenziert würde. Wenn wir uns nun das überindividuelle Ich etwas näher ansehen, so erscheint es auf den ersten Blick wie eine transcendentale Funktion, aber der Schein verschwindet doch bald. Es wird als Aktualitäts-Ich bezeichnet im Gegensatz zum individuellen Ich, das Substantialitäts-Ich sei, da es an ein reales Individuum gebunden sei. Solche Akte sind aber psychologische Akte und deshalb existierende Wirklichkeit, und es ist nicht recht klar, warum ihnen nicht auch ein dinglich Reales zu Grunde gelegt wird; wenn aber so ein dinglich Reales mehr sein soll als konstitutive Kategorie, so bleibt zu fragen, was es denn ist. Völlig unklar bleibt auch das Verhältnis des überindividuellen zum individuellen Ich. Beides sind Akte, nur dass die einen als an ein dingliches etwas gebunden gedacht werden, und zwar auf Grund der Forderung, die die höheren Akte an die niederen individuellen Akte stellen. Wie überindividuelle Akte zu individuellen Akten in die Beziehung der Forderung treten, diese überhaupt erst fordern sollen, ist rätselhaft. Und dann heisst es bei Lipps auf einmal „bei allem dem ist aber das (überindividuelle)

Ich nichts, ein blosses Abstraktum ohne die Gegenstände, es bedarf der Gegenstände, damit es überhaupt Ich ist.“ [116] Also das wäre ein transcendentales Ich, eine Ichheit, aber dann dürfte es doch kein Aktualitäts-Ich im psychologischen Sinne sein, noch weniger dürfte es „substanzielle Wirklichkeit im vollen Sinne“ [117] genannt werden, wie in der neuesten Schrift geschieht, und es dürfte auch nicht gesagt werden, das überindividuelle Ich sei den Gegenständen ganz hingegeben, erlebe ihre reinen Forderungen in sich.

Schon oben, bei der Erklärung des Transcendenzproblems haben wir gesehen, dass nicht nur die Grundfrage dieses Problems, sondern auch diejenige der Erkenntnis überhaupt die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis ist. Durch ihn erst erhält die Erkenntnis eben Gegenständlichkeit, Objektivität, Allgemeingiltigkeit und damit einen Sinn. Nun muss nach dem Bisherigen die Stellung des Psychologismus zu Allgemeingiltigkeit und Objektivität als entschieden gelten. Diejenigen Vertreter des Psychologismus, die in einer transcendenten Dingwelt den Gegenstand der Erkenntnis sehen, werden den Sinn der Objektivität eben in irgend eine Übereinstimmung mit dieser Welt setzen, wenn sie auch das Kriterium der Objektivität in irgend einer psychologischen Qualität sehen. Aber es treten auch hier noch Unterschiede zu Tage. Jerusalem weist beispielsweise jede Allgemeingiltigkeit entschieden als Überschreitung der Erfahrung ab, es gibt keine absolute Wahrheit, die für alle denkenden Wesen Geltung hätte, sondern es gibt nur Wahrheiten für Menschen, und doch soll die Erkenntnis transcendente Dinge erreichen, wenigstens teilweise, wenn auch ihre volle Totalität dem Menschen verschlossen bleibt. Die Dinge sind vielleicht nicht nur so, wie wir sie erkennen, aber wenigstens auch so. Die Assoziationspsychologie begnügt sich mit einem belief und lehnt jeden weiteren Anspruch ab. Am konsequentesten und schroffsten spricht neben St. Mill den Relativismus B. Erdmann aus. Die Unmöglichkeit einer unbedingten und allgemeinen Giltigkeit irgend einer Erkenntnis ist mit der Möglichkeit einer Aenderung der Denkgesetze sofort gegeben. Und diese Möglichkeit kann nach Erdmann nicht von vornherein bestritten werden. Selbst der Widerspruchssatz, auf den man sich zum Erweis absoluter Giltigkeiten beruft, bildet hier keine Ausnahme; auch er stellt keinen Punkt dar, an dem das menschliche Denken sich selbst überspringen und einen Standort ausserhalb seiner selbst gewinnen könnte, ein Gesichtspunkt, den, wie

wir oben gesehen haben, auch Jerusalem gegen Husserl hervorhebt. Erdmann glaubt, der entscheidende Beweisgrund für die absolute Geltung der logischen Prinzipien liege in der Denkunmöglichkeit ihres Gegenteils und bemerkt dagegen: „Indessen folgt aus ihr allein doch nur, dass jene Grundsätze das Wesen unseres Vorstellens und Denkens wiedergeben. Denn lassen sie dieses erkennen, so können ihre kontradiktorischen Urteile nicht vollziehbar sein, weil sie eben die Bedingungen aufzuheben suchen, an die wir in allem unserem Vorstellen und Denken, also auch in unseren Urteilen gebunden sind.“ [118] Aber die Denkunmöglichkeit und Unvollziehbarkeit im psychologischen Sinne ist bezüglich kontradiktorischer, logisch falscher Urteile weder wirklich vorhanden noch als Beweisgrund für ihre logische Unmöglichkeit gemeint. Das logisch Unmögliche kann psychologisch ganz wohl vollziehbar sein, und umgekehrt kann das psychologisch aus irgend einem Grunde Unvollziehbare logisch ganz wohl vollziehbar, d. h. richtig und möglich sein. Absolute Giltigkeit könnten nach Erdmann die logischen Grundsätze nur dann haben, wenn unsere Erkenntnis derselben verbürgte, dass das Wesen des Denkens, das wir in uns finden und durch sie ausdrücken, ein unveränderliches, oder gar das einzig mögliche Wesen des Denkens wäre, dass jene Bedingungen unseres Denkens zugleich die Bedingungen jedes möglichen Denkens wären. Wir wissen jedoch nur von unserm Denken. Ein von dem unseren verschiedenes, also auch ein Denken überhaupt als Gattung zu solchen verschiedenen Arten des Denkens zu konstruieren, sind wir nicht im stande. Worte, die ein solches zu beschreiben scheinen, haben keinen von uns vollziehbaren Sinn, der dem Anspruch genügte, den dieser Schein erwecken soll. Denn jeder Versuch, das, was sie beschreiben, herauszustellen, ist an die Bedingungen unseres Vorstellens und Denkens gebunden, bewegt sich in ihrem Kreise. [119] Während hier einerseits das Denken überhaupt als Gattungsbegriff verworfen wird als sinnvoll nicht vollziehbar und doch von einer menschlichen Gattungsvernunft die Rede ist, von der man die Möglichkeit ihres Erschliessens und ihrer Vollziehbarkeit nicht erfährt, wird andererseits klar, dass Erdmann auch den logischen Sinn eines Urteils von den psychologischen Bedingungen seines Vollzugs abhängig zu machen sucht. Auch die Entscheidung, ob ein Urteil überhaupt sinnvoll ist, hängt ab von den subjektiven Bedingungen, an die die menschliche Vernunft nun einmal gebunden ist. Es ist nicht von vornherein zu entscheiden, ob nicht

einer anders organisierten, an andere Bedingungen gebundenen Vernunft solche Urteile als sinnvoll erscheinen, die wir nun einmal als sinnlos verwerfen müssen. Und darin scheint mir das letzte Wort des ganz konsequenten Psychologismus zu liegen, wenn wir von der Erweiterung der subjektiven Denkbedingungen zu Bedingungen der menschlichen Gattungsvernunft absehen, die eine einfache Inkonsequenz darstellt. Wenn selbst die Bedeutung des Sinnes, die Feststellung dessen, was überhaupt Sinn hat, relativiert und von den nun einmal so und nicht anders gearteten Formen der subjektiven Vernunft abhängig gemacht wird, dann ist die äusserste Spitze des Relativismus erreicht. Und nirgends wird deutlicher als hier, dass dieser äusserste Relativismus, auch wenn er nicht als Skeptizismus gelten will, sich selbst ebenso wie dieser aufhebt. Denn es ergibt sich, dass, wenn der Begriff einer Vernunft, eines Erkennens überhaupt nicht vollziehbar ist, noch viel weniger derjenige einer Änderungsmöglichkeit der Denkgesetze oder einer Vernunft, für die der Widerspruchssatz nicht gilt, indem ein solcher Begriff, wie jeder von uns gebildete, sich den logischen Gesetzen fügen muss. Der Begriff einer Vernunft, für die wahr und falsch sich nicht ausschliessen, für die ein Urteil zugleich wahr und falsch sein kann, ist auch für den Psychologisten im Sinne Erdmanns ein unvollziehbarer Begriff. Das πρῶτον ψεῦδος liegt aber, wie schon betont wurde, auch hier, wie überhaupt beim Psychologismus, in den falschen und voraussetzungsvollen Gegebenheitsannahmen. Wenn von „meinem Denken", von „meinem Bewusstsein", von den „Bedingungen unseres Denkens", vom „menschlichen Denken" u. s. f. die Rede ist, so liegt in diesen Ausdrücken schon eine sehr weit gehende logische Formung vor, Tatsächlichkeiten, die nur unter Voraussetzung der Giltigkeit von logischen Normen selbst erst vollzogen und festgestellt worden sind. In der Stellung zum Problem der Gegebenheit ist diejenige zu den logischen Problemen, besonders zum Problem der Transcendenz, bereits fixiert. Ist das Problem der Gegebenheit einmal übersehen, so kann sich nur mehr ein Relativismus ergeben, der freilich hinterher durch die Panacee der Metaphysik noch heilbar ist. Und dieses Allheilmittel wird denn auch von allen denjenigen Vertretern des logischen Psychologismus verwandt, die eine Allgemeingiltigkeit der Erkenntnis retten wollen. Lipps gelangt zur Giltigkeit seiner Denkformen für die Welt der transcendenten Dinge einmal durch den Erlebnisbegriff, der Tatsachen und Gesetze umfasst, und dann durch die anthropolo-

gische Umdeutung der Dinge zu Gedanken des metaphysischen Weltichs. Jerusalem ist hier in schlimmer Lage. Wie sollen Denkgesetze, die biologisch-genetisch in der menschlichen Organisation begründet sind, für transcendente Dinge Giltigkeit haben können? Da ist freilich eine Aufmunterung, Zutrauen zu fassen zu der Erkenntnisfähigkeit der menschlichen Denkorganisation recht am Platze, kann aber freilich aus der erkenntnistheoretischen Not nicht helfen. Eine metaphysische Annahme füllt auch hier die Lücke der psychologistischen Erkenntnislehre.

Das Verhältnis des Psychologismus zum Transcendenzproblem hat sich aus der Betrachtung seines Erkenntnisbegriffs in den Grundzügen ergeben. Der logische Psychologismus, so kann dies Verhältnis kurz ausgedrückt werden, steht auf dem Boden des griechischen Erkenntnisbegriffs, auch wenn er vielfach als Fortbildung der Transcendentalphilosophie angesehen wird. Die Stellung des Psychologismus zur Metaphysik, die bisher schon des öftern gestreift worden ist, muss sich näherhin und grundsätzlich ergeben aus einer Untersuchung des Verhältnisses, in dem Transcendenzproblem und Metaphysik zu einander stehen.

2. Transcendenzproblem und Metaphysik.

Es wurde oben schon bei der Erklärung des Metaphysikbegriffes mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen, dass eine prinzipielle Unterscheidung im Begriffe des Seins die Grundvoraussetzung für die Möglichkeit der Metaphysik bildet. Erst wenn die Unterscheidung zwischen einer wahren und einer bloss erscheinenden, einer Wirklichkeit an sich und einer solchen für das betrachtende Subjekt, einem primären und sekundären Sein, einer absoluten und relativen Realität, von primären und sekundären Qualitäten, von einer wahren Einheit des Seins und einer unendlichen Differenziertheit, von einem aquivoken und analogen, einem vorbildlichen und nachbildlichen Sein, kurz von einem φαινόμενον und νούμενον gemacht wird, erscheint ein Gegenstand für die Wissenschaft, die die höchsten und ersten Gründe der Weltwirklichkeit, das wahre Wesen der Welt erforschen will. Diese Seinsspaltung und die auf sie gebaute Metaphysik wurde in ihren Hauptzügen durch die Geschichte der philosophischen Probleme verfolgt. Die Erklärung und die geschichtliche Uebersicht über die Entwicklung des Transcendenzproblems, die die verschiedenen Auffassungen des Gegenstandes der Erkenntnis in den Vordergrund zu stellen hatten und sich hauptsächlich auf

die grosse Alternative Aristoteles-Kant konzentrieren musste, enthielt implicite schon das Ergebnis, dass mit der Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis die Stellung zur Metaphysik gegeben ist. Erkenntnisbegriff und Erkenntnisgegenstand hängen naturgemäss mit einander zusammen, nach der Bestimmung des Erkenntnisbegriffs richtet sich der Erkenntnisgegenstand, und von der Definition des Gegenstandes hängt der Begriff der Erkenntnis ab. Die wesentliche Eigenschaft des Erkennens ist Objektivität und allgemeine Giltigkeit, und auch der Begriff der formalen Wahrheit führt in die Tiefen des Begriffs der Realität. Mit der Lösung des Transcendenzproblems muss deshalb auch die Stellung zur Metaphysik entschieden sein. Wird ein an sich existierendes Sein mit seinen Verhältnissen und Bestimmungen zum Gegenstand der Erkenntnis gemacht, und also der Begriff des Erkennens als ein Abbilden der Weltwirklichkeit bestimmt oder auch nur unbewusst vorausgesetzt, dann allein ist eine Ontologie möglich, weil nur dann auch eine Spaltung des Seins erfolgen kann, ja eigentlich schon geschehen ist, da sofort ein immanentes und ein transcendentes Sein unterschieden werden muss. Auf transcendental-philophischem Standpunkt dagegen, wo der Gegenstand der Erkenntnis in einer Regel oder Norm gesehen und das Sein selbst zu einer logischen Form wird, ist Metaphysik deshalb völlig ausgeschlossen, weil die Unterscheidung innerhalb einer logischen Form, die selbst aller Unterscheidung zu Grunde liegt, keinen Sinn hat. Die Rede von einem transcendenten Sein würde das Wesen der logischen Form, zu dem die Immanenz gehört, aufheben, und erst recht hat es keinen Sinn, mit irgend einer der übrigen Kategorien, etwa der der Kausalität, die Immanenz der Erscheinungswelt überschreiten und transcendente Realitäten und Verhältnisse stiften zu wollen.

Wenn nun zwar mit der Annahme der transcendental-philosophischen Lösung des Gegenstandsproblems Metaphysik ausgeschlossen ist, so wäre es immerhin denkbar, dass sie mit der Theorie des abbildlichen Erkennens noch nicht eingeschlossen ist, wenn auch der Zugang zu ihr prinzipiell geöffnet ist. Oben ist schon bemerkt worden, dass in der aristotelischen Lösung des Transcendenzproblems schon Metaphysik insofern enthalten ist, als sie eine metaphysische Grundvoraussetzung macht, unter der das Erkennen allein Sinn und Möglichkeit erhält. Aber ist denn auch Metaphysik im Sinne der Ueberschreitung der empirischen Gegebenheiten schon durch diese Annahme zur Notwendigkeit geworden? Wir haben gesehen, dass im Laufe der

Philosophiegeschichte auch auf dem Boden des griechischen Erkenntnisbegriffs die Möglichkeit der Metaphysik geleugnet wurde, so besonders in der griechischen und zum grössten Teil in der englischen Aufklärung. Aber das geschah doch nur, weil entweder die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt in Frage gestellt oder geradezu geleugnet wurde, oder weil man glaubte, in der Beschränkung der Erkenntnis auf das individuelle Subjekt und der an ihm beobachteten und vorgefundenen Tatsachen sei der Ausschluss der Metaphysik enthalten. Dass dies eine Täuschung war, wie in der Transcendentalphilosophie nachgewiesen wurde, ist oben, bei der Besprechung der psychologistischen Gegebenheiten schon erwähnt worden und soll in dem folgenden Abschnitt über das Verhältnis des Psychologismus zur Metaphysik noch eingehender dargelegt werden.

3. Psychologismus und Metaphysik.

Die Untersuchung des Verhältnisses, in dem der logische Psychologismus zur Metaphysik steht, zerlegt sich in die zwei Fragen: nach dem metaphysischen oder nichtmetaphysischen Charakter der Voraussetzungen und der Ergebnisse und Konsequenzen des Psychologismus. In der Frage nach den metaphysischen Voraussetzungen sind besonders die psychologistischen Auffassungen der Gegebenheit und des Tatsächlichen, der Formen und Gesetze und des Subjekts der Erkenntnis ins Auge zu fassen. Die Frage nach den metaphysischen Ergebnissen und Konsequenzen bezieht sich auf die ursächliche Verbindung, in der die psychologistische Logik und die psychologistische Metaphysik bei denjenigen Vertretern des Psychologismus stehen, die ausdrücklich eine Metaphysik als Gegenstand der Philosophie als höchster Erkenntnis fordern und geben oder als Garantie für die Giltigkeit der Erkenntnisformen und als sinngebend für eine wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt.

Indem der Psychologist die logischen Normen und ihre Geltung aus der Erfahrung abzuleiten unternimmt, muss er diese als gegeben ansehen. Was Erfahrung und was eine Tatsache ist, das untersucht er nicht, das ist ihm gegeben. Die Tatsache bezeichnet aber ein an sich existierendes Sein, sobald sie nicht nach logischen Formen allererst begründet ist, und damit ist die Annahme der Gegebenheit einer Tatsache eine metaphysische Annahme. Aber die Tatsache braucht doch nicht ein transcendentes Ding an sich, ein für sich existierendes Sein zu bezeich-

nen, sondern sie kann doch und wird tatsächlich von den positivistischen Psychologisten als immanent angesehen und gerade in Gegensatz gestellt zu dem transcendenten Sein, das dem Positivisten für problematisch gilt. Dieser Einwand fällt weg, sobald wir die Begriffe „immanent“ und „transcendent“, die hier verwandt werden, näher ansehen. Was kann sich der Positivist unter dem Begriffe der Immanenz im Gegensatz zu dem der Transcendenz denken? Offenbar nur ein Sein innerhalb des psychischen Subjekts. Aber ist denn dieses psychische Subjekt selbst etwas anderes als eine Tatsache? Was soll das also bedeuten, dass eine Tatsache sich innerhalb einer andern Tatsache befindet, dass eine Tatsache einer andern immanent ist? Vielleicht wird man sagen, das psychische Subjekt, das individuelle Ich sei unmittelbar erlebt, und wir haben oben schon gesehen, dass dies eben der Punkt ist, in dem der Psychologismus zuerst sich von der Transcendentalphilosophie abwandte. Dass man sich selbst auch nur als Erscheinung gegeben sei, dass der Begriff des individuellen Ichs schon irgend einen logischen Schritt voraussetze, wurde zu allererst und zwar von Beneke energisch bekämpft, und auf ihm beruht zum grössten Teil der Bau der psychologistischen Metaphysik, wie wir weiter unten noch sehen werden. In dem individuellen Ich ist dem Psychologismus das Sein an sich unmittelbar gegeben oder erlebt, mag dies Ich auch in einen associationspsychologischen Fluss aufgelöst oder als System C bezeichnet werden. Gegen diese metaphysische Voraussetzung des psychologischen Empirismus hat Kant sich mit allem Nachdruck gewandt. Glauben wir auch nur in unserem eignen Ich der Welt des wahren metaphysischen Seins unmittelbar gegenüber zu stehen, so ist der Schritt über die Sinnenwelt prinzipiell getan, „wir wären in das Feld der Numenen getreten, und nun spreche uns niemand die Befugnis ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen und, nachdem einen jeden sein Glücksstern begünstigt, darin Besitz zu nehmen“.[120] Wird das Ich von vornherein als metaphysische Tatsache hingestellt, so sind bereits eine Reihe von Erkenntnismitteln hypostasiert. Und eben in dieser Hypostasierung von Erkenntnismitteln liegt die Metaphysik des positivistischen Psychologismus. Hat es einen Sinn, von einem erlebten Sein zu reden, das nur im Gegensatz zu einem Nichtsein seine Bedeutung erhält? Von einem erlebten individuellen Ich, das die Unterscheidung von einem Nicht-Ich, von einem Du voraussetzt? Von einem erlebten Unterschied? Ist das Erleben ein Vergleichen, was doch wohl er-

forderlich wäre, wenn von dem Erleben eines Unterschiedes oder einer Aehnlichkeit oder einer Gleichheit oder überhaupt einer Beziehung eine sinnvolle Rede sein sollte? Wird auch nur ein Sein als erlebt angesehen, so ist es eben ein an sich existierendes, im Erleben erfasstes, also ein transcendentes Sein, es ist eine erste metaphysische Annahme. Das war die Metaphysik, die sich durch die englische Aufklärung hindurchgezogen hatte und noch in dem empiristischen Skeptizismus Hume's stehen geblieben war. Indem Hume alle Metaphysik des Rationalismus durch Beschränkung auf die reine Erfahrung von der Erkenntnis abzulösen suchte, waren unbemerkt in seiner Erfahrung rationalistische Voraussetzungen und damit ein ganzes Fundament der Metaphysik stehen geblieben. In Hume bewies der Rationalismus auf Grund der Erfahrung die Unmöglichkeit der Metaphysik, behauptete der Rationalismus, reine Erfahrung zu sein, während doch die reine Erfahrung selbst nichts ist als eine rationale Theorie, als eine logische Idee, deren Gegebenheitsannahme die Hypostasierung eines Erkenntnismittels und damit Metaphysik bedeutet. Liegt die grundsätzliche Metaphysik des Rationalismus in einem Begriffsrealismus, der in den Schritten der Logik metaphysische Beziehungen sieht, — so ist auch der Empirismus zum allerersten Teil Rationalismus, denn nicht nur ist die psychologische Erfahrung seine an sich existierende, wenn auch heraklitische Welt, sondern die logischen Formungen, die in diesen Erfahrungen vollzogen sind, führen in der empirischen Welt ihr alogisches, selbstgenügendes Dasein. Aber bei Hume kommt noch das weitere hinzu, dass sein Begriff der impressions entweder ein bedeutungsloser Name ist oder auf eine metaphysische Welt von Dingen hinweist. Er will zwar die Existenz einer solchen Körperwelt nur als wahrscheinlich angesehen wissen, aber was ist Wahrscheinlichkeit anders als eine logische, gewiss nicht als impression noch als Verbindung von impressions gegebene Bestimmung. Und was hat der Sinn der skeptischen belief anderes für eine Voraussetzung, als dass die Übereinstimmung der ideas mit der metaphysischen Welt der Wirklichkeit und ihren Beziehungen leider ihm nicht gegeben ist. Wenn Skeptizismus überhaupt einen Sinn haben soll, so ist eine Welt an sich seiender Wirklichkeit, von der wir nicht wissen, ob sie in dem Gegebenen erreicht wird, immer notwendige Voraussetzung. Ein transcendentalphilosophischer Skeptizismus ist ein Widerspruch im Beiwort, und deshalb ist die Überwindung des Skeptizismus nur möglich durch Berufung auf den common

sense, der eine prästabilierte Harmonie als selbstverständlich und aller Erkenntnis sinngebend ansieht, die von Lotze zuletzt ausgesprochene Notwendigkeit der metaphysischen Fundierung aller Erkenntnis, oder durch Transcendentalphilosophie. Die scheinbare Unmöglichkeit der Metaphysik, als die sich der humische Skeptizismus darstellt, die aber selbst auf metaphysischer Grundlage ruht, ist nur durch konsequente und volle Metaphysik oder durch vollständigen Verzicht auf Metaphysik in ihrer logischen Bedeutung aufzuheben.

Es ist hier nur auf die metaphysischen Voraussetzungen eingegangen worden, die sich in dem Psychologismus des energischsten und tiefbohrendsten seiner Vertreter, Hume's, finden, weil einerseits die Ausprägung der psychologischen Erkenntnisanalyse bei ihm die Konsequenz der übrigen Vertreter darstellt, und diese selbst andererseits in ihren metaphysischen Voraussetzungen schon oben in der geschichtlichen Uebersicht des Psychologismus und in der Darstellung des Verhältnisses von Psychologismus und Transcendenzproblem kurz vorgeführt wurden. Soweit der Psychologismus von Normen des Denkens spricht und diese entweder an ein transcendentes oder „immanentes" psychologisches Sein anknüpft, — so kann allgemein entschieden werden — hat er eo ipso die Metaphysik als Wissenschaft möglich gemacht, denn von diesen Normen müssen auf ihre Grundlage, das Sein, irgendwelche wissenschaftliche Wege führen, weil die Natur der Normen eben der Natur des ihnen zu Grunde liegenden Seins entsprechend gedacht werden muss. Für jede auch normative Funktion, die von einem Sein ausgehend als irgend eine Tätigkeit gefasst werden muss, gilt der alte scholastische Grundsatz, dass die operatio dem esse im Wesen nachfolgt. Gibt es aber solche Normen des Denkverfahrens überhaupt nicht, weil sie nicht als gegeben aufgezeigt werden können, oder ist ihre Geltung wegen ihrer individuell-psychologischen oder auch generell-anthropologischen Phänomenalität problematisch, so tritt, abgesehen von den in den Ausdrücken „psychologisch" und erst recht „anthropologisch" ebenso wie in der Seinsfundierung der Normen enthaltenen metaphysischen Voraussetzungen, die Notwendigkeit einer metaphysischen Sanierung ein, wenn die absolute Hoffnungslosigkeit allgemeingiltiger Wissenschaft nicht proklamiert werden soll. Diese Sanierung skeptischer Konsequenzen durch metaphysische Annahmen haben wir oben in der englischen und französischen Aufklärung des öfteren in Funktion treten sehen.

Descartes hatte damit den Anfang gemacht, indem er die Existenz, Wahrhaftigkeit und sogar den Willen Gottes als Fundament und Garantie der einleuchtenden Gedankenverbindung zu Grunde legte. Gott muss für die transcendente Bedeutung unseres Denkens überhaupt den einzig möglichen Beweisgrund abgeben und auch als die Gelegenheitsursache der aktuellen Transcendenz ist er zu betrachten, da die unüberwindliche Neigung, unsere Vorstellungen als von Dingen ausser uns herrührend zu betrachten, als von ihm stammend angesehen werden muss. Nicht minder deutlich war die Sanierung psychologistischer Relativität durch die Metaphysik bei Berkeley gewesen, die spiritualistische Metaphysik des Gottbewusstseins muss die solipsistischen Konsequenzen der erkenntnistheoretischen Formel esse gleich percipi abwehren. Aus keinem anderen Grunde waren auch Malebranche und Geulincx zur Metaphysik zurückgekehrt, und Tschirnhaus musste die Lücke zwischen psychologischer und logischer Wahrheit ebenfalls nicht anders als durch die metaphysische Annahme einer anthropologischen Gleichartigkeit des psychischen Denkgeschehens auszufüllen, eine Annahme, die natürlich zu diesem Zwecke noch keineswegs ausreicht, da sie keine objektive Bedeutung des Erkennens begründet, sondern höchstens eine „intersubjektive", um einen Ausdruck des neueren Psychologismus zu gebrauchen. Bei Gottfried Ploucquet sehen wir die berkeleyische Hypostasierung eines überindividuellen Bewusstseins sich wiederholen, als dessen Inhalte und Willensordnung die Vorstellungen und ihre Verknüpfungen objektiven Halt bekommen, und selbst noch Lambert kann die objektive Gewähr für die Uebereinstimmung von Erfahrung und Begriff nur in einer Ontologie suchen. „Das Reich der logischen Wahrheit wäre ohne die metaphysische Wahrheit, die in den Dingen selbst ist, ein leerer Traum, und ohne ein existierendes Suppositum intelligens würde es auch nicht einmal ein Traum, sondern vollends gar nichts sein. . . . Demnach zieht der Satz, dass es notwendige, ewige, unveränderliche Wahrheiten gebe, die Folge nach sich, dass ein ewiges, unveränderliches Suppositum intelligens sein müsse und dass der Gegenstand dieser Wahrheiten, das will sagen, das Solide und die Kräfte eine notwendige Möglichkeit zu existieren haben." [121]

Auch in dem nachkantischen Psychologismus ist die Ergänzungsbedürftigkeit der psychologischen Erkenntnistheorie durch Metaphysik (die schon im Psychologismus als Voraus-

setzung steckt) reichlich zu konstatieren und wird auch von vielen Vertretern des Psychologismus geradezu betont, von Fries angefangen bis zu Wundt und Lipps. Die Metaphysik, die schon im Psychologismus als Voraussetzung steckt, drängt zur Entfaltung, die metaphysische Grundlage will durch Metaphysik weiter aufgebaut sein. Bei Fries ist es die „Ahndung", die in das Reich transcendenter Wesenheiten hinüberleitet, bei Lipps die Identität von Denkgesetz und Naturgesetz. Während aber bei Lipps für den Weg zur Metaphysik der Charakter als korrekter Wissenschaftsschritt in Anspruch genommen wird, begnügt sich Jerusalem mit einer Glaubensmetaphysik, die freilich auch für ihn in gewissem Sinne denknotwendig ist, insofern sie durch die Entwicklung des theoretischen Denkens als Ergänzung der Logik geschaffen wird und besonders weil „unsere zentralisierte Organisation nach Einheit und nach Abschluss" [122] verlangt. Es ist also wieder die Eigenart der biologischen Beschaffenheit, die eine Metaphysik erheischt, die eigentümliche psychologische Struktur des Menschen braucht ein abgeschlossenes Weltbild, die bisherigen Leistungen der Wissenschaft, die nur ein armes Stückwerk darstellen, reichen für die biologischen Bedürfnisse nicht aus. Es ist geradezu ein Zwang, der uns zur Metaphysik treibt; das Universum als Kräftespiel zu betrachten, wie es die wissenschaftliche Methode fordert, führt dazu, denn „vermöge der fundamentalen Apperzeption sind wir . . . gezwungen, nach dem dazu gehörigen Kraftzentrum, nach dem Subjekt zu fragen. Nehmen wir nun einen göttlichen Intellekt und einen göttlichen Willen an, von dem das Universum ins Dasein gerufen wurde, so erhält unsere Weltanschauung einen Abschluss und zugleich die verlangte Einheitlichkeit." [124] Wissenschaftlich wertlos ist deshalb dieser Glaube keineswegs, er „kann ebenso wissenschaftlich begründet werden wie etwa eine Hypothese in der Physik." [124] Ja, eigentlich muss er noch mehr Wert haben, er muss als wissenschaftlich ebenso berechtigt gelten wie alle übrigen Lehren der Wissenschaft, wenn einmal die Annahme gemacht ist, dass es dieselbe biologische Organisation ist, in der er, wie der Wissenschaftswert überhaupt, die Wahrheit, seine theoretische Grundlage hat. Von einer notwendigen psychologischen Täuschung, wie bei Locke, ist hier keine Rede.

Für Lipps bildet den Weg zur Metaphysik die Ueberlegung, dass die Identität von Denkgesetz und Naturgesetz nur dann begreiflich ist, wenn Denken und Sein in einer höheren Einheit zusammenfallen. Nur ein Bewusstsein, ein Ich kann diese Ein-

heit sein, weil sich uns das wahre Wesen der Dinge nur im psychischen Erleben unmittelbar offenbart, während die Formen, in denen wir die physischen Dinge betrachten, nichts sind als anthropomorphe oder besser psychomorphe Betrachtungsarten, ohne dass wir jemals wissen können, ob den Dingen diese Eigenschaften an sich zukommen. Wenn die Gesetze des Denkens, die, wie alle Gesetze, nur etwas Tatsächliches ausdrücken können, für das individuelle Bewusstsein normativ erscheinen, so kann das nur daran liegen, dass sie eben die Naturgesetze für die Gedanken eines überindividuellen Bewusstseins sind, und wenn sie ferner als Forderungen der Dinge ausserhalb des individuellen Bewusstseins unmittelbar erlebt werden, so bleibt nur die Erklärung, dass diese sog. Dinge eben nichts anderes sind als die dem individuellen Bewusstsein erscheinenden Gedanken, Bewusstseinsinhalte des überindividuellen Bewusstseins. Indem die Bewusstseinsinhalte des überindividuellen Bewusstseins für das individuelle Bewusstsein als zu denkende erscheinen, von ihm gedacht werden sollen, werden sie zu Normen und erscheinen als gegeben, von der transcendenten Seite als gegebene Dinge, die fordern, so gedacht zu werden, wie sie sind, und von der immanenten Seite her als Denkgesetze, die fordern, die Dinge in der bestimmten, absolut giltigen Weise zu denken, als deren Ausdruck sie erlebt werden. Ein überindividuelles Welt-Ich stellt die einzig mögliche Erklärung dar für das im individuellen Ich, in unserem Ich unmittelbar Erlebte und Gedachte. Zu dem metaphysischen Ergebnis Berkeley's führt hier ein anderer, aber ebenfalls psychologistischer Weg, der vom psychisch Tatsächlichen als dem einzig Gegebenen zu der überindividuellen Psyche, zu einem Welt-Bewusstsein geht. Es ist nicht mehr der Psychologismus des empirischen Bewusstseins, der hier vertreten wird, oder gar ein Pragmatismus. Lipps hat dessen Unhaltbarkeit längst eingesehen, an die Stelle der empirischen Psychologie ist eine Psychologie des überindividuellen Bewusstseins getreten, Psychologismus und Metaphysik fallen hier geradezu zusammen.

Auf den fundamentalen Gegensatz von Erleben und Denken, der, wie wir gesehen haben, in der lippsischen Psychologie eine Hauptrolle spielt, geht zum grossen Teil auch der Gedankengang zurück, den Lipps in seiner „Naturphilosophie“ zu der Metaphysik des Welt-Ichs geht. Den Gedanken, als könnte das überindividuelle Bewusstsein eine blosse Idee sein, lehnt Lipps hier mit der Begründung ab, dass es ebenso wenig Sinn habe, von einem Bewusstsein zu sprechen, das Forderungen stelle,

ohne selbst die Tatsächlichkeit der wirklichen Existenz zu besitzen, wie von Normen, die sich nicht irgendwie als tatsächlich denken und erleben liessen.

Schlussbemerkung.

Der vielfach hervortretende Anspruch des Psychologismus, als Fortschritt in der Logik oder als neue Grundlegung derselben zu gelten, hat sich uns einerseits aus der Betrachtung seiner geschichtlichen Grundzüge als unrichtig ergeben, andererseits aus der Einsicht, dass es wesentlich der griechische Erkenntnisbegriff ist, den er vertritt, mit all den Schwierigkeiten, mit denen wir diesen Erkenntnisbegriff schon bei Aristoteles behaftet gesehen haben, und die die rein psychologistische Grundlegung der Logik zu unlösbaren Mysterien steigert.

Ebenso wenig kann der Psychologismus als Fortsetzung, Bereicherung oder Vertiefung des kantischen Erkenntnisbegriffes oder des tiefsten Kernes der Transcendentalphilosophie angesehen werden, weil einmal gerade die scharfe und prinzipielle Trennung des logischen Wertgesichtspunktes und der psychologischen Tatsächlichkeit sich als der transcendentale Grundgedanke herausstellt, und ferner die Schwierigkeiten, die sich in dem kantischen Lösungsversuch des Transcendenzproblems ohne Zweifel finden, durch den Psychologismus nicht nur nicht gelöst werden, wie zuerst Fries glaubte, sondern zu den absurden Konsequenzen solipsistischer Phänomenalität führen, die nur durch metaphysische Annahmen hintangehalten werden können. Der Psychologismus ist eine wesentlich vorkantische Erscheinung, wie er denn auch vor Kant in seinen typischen Grundzügen ausgebildet wurde.

Endlich ist es eine völlige Misskennung des Psychologismus, wenn man glaubt, in ihm die eigentliche und endgiltige Ueberwindung der Metaphysik sehen zu können, da er selbst metaphysische Voraussetzungen enthält, durch Metaphysik skeptische Konsequenzen abzuwehren sucht und geradezu wesentlich nichts anderes ist als ein metaphysischer Begriff.

Deshalb ist er auch völlig ungeeignet zur Neubegründung einer Metaphysik als Wissenschaft, und seine Leistungsfähigkeit

für das Ganze der Erkenntnistheorie lässt sich am besten überschauen aus dem Gesichtspunkt seiner straffsten Konsequenz, die als vollkommener Skeptizismus erscheint, als Verzicht auf ein in irgend einem Sinne allgemeingiltige Erkenntnis, dessen Kehrseite die Metaphysik des groben Pragmatismus, die Erfolgslogik ist.

Während nun aber das πρῶτον ψεῦδος des Psychologismus in der Vermengung von Tatsächlichkeit und Aufgabe des Erkennens liegt, stellt er zugleich einen Hinweis auf die Hauptschwierigkeit, auf das Problem dar, das noch zurückbleibt, wenn auch die Aufgabe des Erkennens restlos klargestellt sein sollte, nämlich die Möglichkeit der Realisierung dieser Aufgabe in einem empirischen Subjekt. Der Psychologismus deutet dieses Problem an, wenn er es als eine prinzipiell unüberwindliche Schwierigkeit hinstellt, zu erklären, wie in der auf das transcendentale Bewusstsein bezogenen Weltwirklichkeit wiederum Bewusstsein vorkommen könne. Gewiss ist hier das transcendentale Bewusstsein psychologisiert, eine Idee hypostasiert und einem psychologisch Tatsächlichen koordiniert, aber das Problem bleibt bestehen auch nach Abstreifung der psychologischen Formen und es enthält die Frage: wie kann ein empirisches Subjekt zum transcendentalen Subjekt werden, wenn auch nur in stufenweiser Annäherung, wie ist überhaupt die Verwirklichung eines Ideals möglich, wenn alle Verwirklichung kausal nur nach Gesetzen verläuft, unter denen der empirische Forscher seinen Gegenstand betrachtet? Wie können die Denkvorgänge einer Beurteilung nach Normen unterliegen, die selbst niemals für die Denkvorgänge kausal wirksam werden können? Wie kann überhaupt ein Vorgang einer Wertbeurteilung unterliegen, die nicht aus seiner eigenen Natur stammt, und zwar einer Wertbeurteilung, die sich wieder nur durch dieselben Vorgänge vollziehen kann? So bleibt denn am Schlusse der Vergleichung von Psychologismus und Transcendentalphilosophie das Problem der intelligiblen Freiheit stehen. In einem Buche aus dem Jahre 1868 [125], das die psychologische Betrachtung der logischen Formen als einzig zulässige erklärt, ist der Hauptbeweisgrund der Hinweis darauf, dass das Denken ein ursächlicher und kein willkürlicher Vorgang ist.

Anmerkungen.

I. 1. a. Definition des Psychologismus.

[1] vgl. R. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe. 2. Aufl. II, 164.

[2] So beispielsweise Th. Lipps. Vgl. „Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik", Sitzungsber. der k. b. Akad. d. Wiss., München 1905. Heft IV, S. 569.

[3] vgl. „Inhalt u. Gegenstand" S. 558.

[4] Für diese Form des Psychologismus will Th. Lipps allein diesen Namen reservieren. Vgl. a. a. O. S. 522.

[5] vgl. Jerusalem, Der krit. Idealismus u. die reine Logik. 1905. S. 1.

[6] Busse, in Zeitschrift für Psychologie 33, S. 156. zit. bei Jerus. a. a. O. S. 3.

[7] Neuerdings bes. durch Th. Lipps vertreten. Vgl. a. a. O. S. 611. Vgl. ferner den Aufsatz: ‚Naturphilosophie' in „der Philosophie im Beginn des 20. Jahrh." Festschrift für K. Fischer, herausg. von W. Windelband, 2. Aufl. Heidelb. 1907 u. „Philosophie und Wirklichkeit", Heidelb. 1908.

[8] Eine ähnliche Anschauung hat unter nachkantischen Idealisten Sigism. Beck vertreten, vgl. W. Windelband, Lehrbuch d. Gesch. der Philos. 4. Aufl. S. 485.

[9] vgl. den Aufsatz „Naturphilosophie" l. c. Schluss.

I. 1. b. Geschichtliche Uebersicht über den Psychologismus.

[1] So besonders bei Platon.

[2] vgl. Aristot. Metaph. 4 lib. 5 cap. 1009 b.

[3] vgl. Gorgias vl. Schr. „περὶ φύσεως ἢ περὶ μὴ ὄντος."

[4] Die Stoa entlehnte ihre Bezeichnungen des Erkenntnisvorganges besonders dem Tastsinne und seinen Funktionen.

[5] „ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων."

[6] So besonders bei Philon.

[7] vgl. Aug. de 83 quaest. qu. 46.

[8] vgl. J. H. Löwe, Der Kampf zwischen dem Realismus und dem Nominalismus im Mittelalter 1876. S. 73.

[9] Dies hat schon Thomas von Aq. nicht erst Duns Scotus, wie W. Windelband annimmt, vgl. die Geschöpflichkeit der Welt, vgl. Windelb. a. a. O. S. 265.

[10] Telesius, de natura rerum secundum propria principia.

[11] Bes. bei Campanella, dem selbst Urteile, Begriffe, Schlüsse Arten der Empfindung sind, sentire est scire, und das Wesen der Dinge an sich für unser Bewusstsein, das nur von seinen Affektionen die Erscheinungen kennt, unerkennbar bleibt. Freilich läuft eine neuplatonische Auffassung des Erkennens bei Campanella neben dieser neuen Anschauung her.

[12] vgl. Agrippa v. Nettesheim, de vanitate omnium scientiarum et artium.

[13] „omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi." Nov. Org. lib. I. Aph. XLI. Ferner tritt es deutlich hervor in seiner Erklärung der Kreisbewegung.

[14] „Ces vérités, qu'on nomme éternelles, comme que ‚totum est majus sua parte' etc. ne servaient point vérités, si Dieu ne l'aurait ainsi établi." Epist. 1638, bei Ch. Adam et P. Tannery, Oeuvres d. Desc. Par. 1897. II, 138.

[15] b. Respons. bei Cousin, Oeuvr. d. Desc. II, 348.

[16] „Wer jedes Gebrauchs der Rede bar wäre, der könnte zwar, wenn ihm ein einzelnes Dreieck vorgelegt würde, zu der Einsicht geführt werden, dass seine Winkelsumme zwei Rechte beträgt, aber er vermöchte sich niemals zu der Erkenntnis zu erheben, dass dieser Umstand für jedes beliebige Dreieck gilt", vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philos. u. Wiss. der neueren Zeit, II, 144.

[17a] vgl. Cass. a. a. O. II, S. 168. [17b] ibid.

[18] vgl. Cass. a. a. O. II, 227. [19] vgl. Cass. a. a. O. II, 283.

[20] vgl. Cass. a. a. O. II, 287. [21] ibid.

[22] vgl. Cass. a. a. O. II, 289.

[23] „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum". Spinoza, Eth. Pars II, Prop. VII.

[24] Discours prélim. Mél. I, 141. Cass. a. a. O. II, 332.

[25] Maupertius, Exam. phil. de la preuve de l'existence de dieu. I, § 4—7. Cass. a. a. O. II, 380.

[26] „Phil. Versuche über die menschl. Natur u. ihre Entwickl." Riga 1777, I, 328 ff.

[27] „Phys. Ursachen des Wahren." Gotha 1775. S. 8 f.

[28] ibid. Cass. II, 450. 451.

[29] a. a. O. I, 540. Cass. II, 454.

[30] Tet. c. Loss. Cass. II, 455.

[31] Tet. a. a. O. I, 543. Cass. ibid. vgl. Husserl, Log. Untersuch. I, 118.

[32] vgl. Cass. II, 456.

[33] W. Windelband in dem Aufsatz „Logik" in „die Phil. im Beg. des 20. Jahrh." Heidelb. 1907.

[34] W. Windelband, Lehrb. d. Gesch. der Phil. 4. Aufl. S. 446.

[35] Kant bei Cass. II, 472. [36] Kant, Refl. 286. Cass. II, 503.

[37] vgl. Kant, Proleg. § 19. [38] vgl. Kant bei Cass. II, 581.

[39] vgl. Cass. II, 583, 584. [40] vgl. Cass. II, 585.

[41] vgl. Cass. II, 591. [42] So bes. bei Salom. Maimon.

[43] Jac. Fr. Fries, Logik, Heidelb. 1811, S. 6.

[44] Fries, Log. S. 6. [45] Fries, Log. S. 8. [46] ibid. S. 9. [47] ibid. S. 9.

[48] ibid. S. 406, 407. [49] ibid. S. 88. [50] ibid. S. 342. [51] ibid. S. 173.

[52] ibid. S. 163. [53] ibid. S. 172. [54] ibid. S. 33. [55] ibid. S. 34, 35, 418.

[56] ibid. S. 446. [57] ibid. S. 110, 111. [58] ibid. S. 115. [59] ibid. S. 120.

[60] ibid. S. 420. [61] ibid. S. 11, 12. [62] ibid. S. 423.

[63] So bes. bei Wilh. Franz. Krug in seinen „Tatsachen des Bewusstseins" u. in seiner „Fundamentalphilosophie".

[64] „Einem gelang es, er hob den Schleier der Göttin von Sais, aber was sah er? Er sah, Wunder der Wunder, sich selbst."

[65] vgl. Husserl, a. a. O. I, 51.

[66] Mill, Log. t. II. c. VII. § 4. Huss. I, 79.

[67] vgl. Schultz, Psychol. d. Axiome. Gött. 1899. S. 2 u. 3.

[68] vgl. K. Kroman, Log. u. Psychol. 2. Aufl. übers. Bendixen. Leipz. 1890. S. 51, 52.

[69] vgl. ibid. S. 64. [70] vgl. ibid. S. 5 u. 6. [71] ibid. S. 1.

[72] vgl. Jerusalem, Der Idealismus u. die reine Log. 1905. S. 137.
[73] vgl. ibid. S. 140. [74] ibid. S. 162. [75] ibid. S. 164. [76] ibid. S. 167.
[77] ibid. S. 146.
[78] Heymanns, Gesetze u. Elemente des wiss. Denkens. I, 28.
[79] vgl. Jerus. a. a. O. S. 173.
[80] B. Erdmann, Logik, I, § 60. S. 378. Huss. I, S. 137.
[81] Erdm., Log. I, S. 375. [82] ibid. zit. Huss. I, 146.
[83] P. Ferrero, Les lois psychologiques du Symbolisme. Par. 1895. Huss. I, 147.
[84] Nietzsche, Wille zur Macht., Kleinokt. 2. Abt. XV, 1901. S. 36.

I. 2. a. b. Transcendenzproblem. Erklärung; gesch. Uebersicht.

[1] Τὸ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές.

[2] Oft wird die Bezeichnung „formal wahr" auch von rein methodologischen Formen gebraucht; beispielsweise wird ein Syllogismus so bezeichnet, der aus einem materiell falschen Obersatz einen richtigen Schluss zieht. Indes hat diese methodisch-formelle Richtigkeit eigentlich mit dem Wahrheitsbegriff nichts zu tun.

[3] Im Mittelalter hat man die Aufgabe des Verstandes in seinem lateinischen Namen schon ethymologisch ausgedrückt gesehen, intellectus sollte soviel besagen wie eine Fähigkeit, im Innern, im Wesen der Dinge zu lesen, von intus legere.

[4] Dieser Ausdruck, der aus der alten Auffassung stammt, und das dem erkennenden Subjekt entgegenstehende, von ihm zu Schauende oder zu Ergreifende darstellt, ist mangels eines andern Terminus von Kant und bis auf den heutigen Tag beibehalten worden.

[5] Aus dieser Unklarheit hat sich das Universalienproblem des Mittelalters entwickelt.

[6] Simplic. phys. I, p. 836; Bäumker, Probl. der Mat. S. 213.

[7] Τὰ δὲ καθ' ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; Met. 999 a. 26. — „Wenn . . . nichts existiert neben den einzelnen Dingen, die einzelnen Dinge aber unendlich viele sind, wie ist es dann möglich, von diesen unendlichen Wissenschaft zu erlangen?" Met. 999 b. lib. 3. c. 4.

[8] „φθαρτὴ ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι." Met. 1043 b. 15.

[9] Dass das allgemeine auch als Ursache im Geschehen von Arist. angesehen wird, ist unbezweifelbar, enthält aber wieder eine Aporie, wenn das Allgemeine nicht zu einer realen Macht über dem Einzelnen hypostasiert wird, wenn es ausser den unendlich mannigfaltigen Wesensformen nicht allgemeine Formen gibt, wie der Realismus in der 1. Hälfte der mittelalterlichen Philos. annahm.

[10] Die wichtigsten sind: Möglichkeit u. Wirklichkeit, Potenz u. Akt, Materie u. Form, Allgemeines u. Einzelnes, ὕλη νοητή und ὕλη αἰσθητική.

[11] Freilich können diese Prinzipien nicht als rein analytisch bezeichnet werden, da sie durch die ἐπαγωγή aus der Erfahrung erhoben sind — auch die mathematischen Sätze werden so gewonnen — aber die Identität ihres Prädikates und Subjekts ergibt sich doch nach dem Widerspruchssatze.

[12] Wenn Arist. zwischen das notwendige Wissen und die zufällige, am Stoff klebende Meinung ein Wissen dessen, was meistenteils, ἐπὶ τὸ πολύ geschieht, so erhebt sich wieder ein Dualismus und zwar von ziemlicher Bedeutung, denn wenn einmal der ὕλη die Kraft zugeschrieben wird, die Verwirk-

lichung der Form an einigen Punkten gänzlich zu verhindern, so ist die Sicherheit der Erkenntnis überhaupt erschüttert.

[13] Met. 1011, 6, 26.

[14] So besonders Campanella, der seine Lehre, dass wir die Dinge nur so wahrnehmen, wie sie uns affizieren, nicht ihr eigentliches Wesen, durch den metaphys. Mikrokosgedanken heilte.

[15] Cassirer, Erkenntnisproblem II, 162.

[16] vgl. II, 728 ff.

[17] bei Aristoteles συμπλοκή.

[18] Kant hat diese Frage nicht gestellt, sondern die Einteilung der traditionellen Logik als sicher und fraglos hingenommen.

[19] Dieser Zusammenhang müsste eigentlich a priori zu finden sein eben als Zusammenhang im Wesen alles Erkennens, er wird tatsächlich von Kant a posteriori ermittelt aus dem tatsächlichen Zusammenhang von Anschauungen, Kategorien und Ideen in Bezug auf das Ganze einer abgeschlossenen Wissenschaft; erst in der Weiterentwicklung des deutschen Idealismus wurde versucht, diese Funktionen in ihrem Zusammenhang a priori zu deduzieren, wobei freilich die Logik in Metaphysik umschlug, weil der Mangel an Einsicht in das Wesen des Erkennens durch Hypostasierung seines Ideals ersetzt wurde. Indem man diese in der Form eines Selbstverwirklichens dachte, kam man unbewusst wieder in grosse Nähe zu dem aristotelischen Begriff der Entelechie, was in der teleologischen Naturbetrachtung von Schelling besonders deutlich zu Tage trat.

[20] Wenn Kant gleichwohl den Ding- und Kausalbegriff auf ihn anwendet, indem er ihn als Ding an sich und als Ursache der Empfindung bezeichnete, so ist das entweder eine Inkonsequenz, die sich aus dem Übergang des psychologischen Schemas der vorkritischen Schriften in die Kritik (transcendentale Ästhetik) erklärt, oder der Ausdruck für die blosse Möglichkeit der unmittelbaren Synthesis durch den Verstand mit Übergehung der raum-zeitlichen Synthese, die in einem andern als das menschliche Erkennen verwirklicht sein kann, und deshalb in die Kritik einen fundamentalen Psychologismus hineintrüge.

[22] So bes. von A. Trendelenburg.

[23] Höchstens Fichte könnte hier eine Ausnahme bilden, aber lässt er auch das Mannigfaltige der Erkenntnis aus dem transcendentalen Ich hervorgehen, so wird es dadurch zu einem transcendenten Ich hypostasiert, dessen Denkinhalte zu Gegenständen für das individuelle Ich werden, wie tatsächlich Th. Lipps das fichtesche Denken auffasst, und wie Sigism. Beck es als einzig mögliche Interpretation Kants lehrte — oder er muss das Mannigfaltige als denkfremd dem Ich gegenüber stellen.

I. 3. a. Metaphysik. Erklärung.

[1] bes. Wundt und Paulsen.

[2] „Apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum." Thom. Aq. S. c. g. II, 4.

[3] Dass hierbei jedoch schon Metaphysik vorausgesetzt ist, werden wir weiter unten sehen.

II. 1. Psychologismus und Transcendenzproblem.

[1] Phädon 102 D, 103 B.

[2] „Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik." Sitzungsber. der K. B. Akad. d. Wiss. 1905. IV, 511.

[3] Inhalt u. Gegenstand. S. 511. [4] ibid. [5] Inhalt u. Gegenstand. S. 514.

[6] ibid. S. 517. [7] ibid. S. 518. [8] ibid. S. 520. [9] ibid. S. 517, 519.
[10] ibid. S. 511. [11] u. [12] ibid. 511.
[13] „Philos. u. Wirklichkeit". Heidelberg 1908.
[14] Phil. u. Wirkl. S. 6.
[15] „Der krit. Idealismus und die reine Logik". Wien 1905 passim.
[16] Idealism. S. 21. [17] ibid. S. 22.
[18] ibid. S. 47. Auf Seite 50 wird die „Tatsache des fremden Bewusstseins" mit „überwältigender Wahrscheinlichkeit" erschlossen auf Grund einer Analogie, der S. 52 ein Glaube „mit der Kraft des Selbsterhaltungstriebes" zu Hilfe kommt.
[19] ibid. S. 50. [20] ibid. S. 53. [21] ibid. S. 61. [22] ibid. S. 63. [23] ibid. S. 64.
[24] ibid. S. 65. [25] ibid. S. 132. [26] ibid. S. 147. [27] ibid. S. 155.
[28] ibid. S. 183. [29] ibid. S. 184. [30] ibid. S. 215.
[31] System der Philos. 2. Aufl. S. 145. [32] ibid. S. 145.
[33] Logik. 2. Aufl. I, S. 703. [34] Einleit. 15. Aufl. S. 374.
[35] System. S. 129, 139. [36] Ästhet. 1906. I, 493.
[37] vgl. die Erörterung über diese Anschauung bei Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl. S. 36 ff.
[38] Husserl, Log. Untersuchungen. I, 137.
[39] Die Aufgabe der Erkenntnistheorie und die Wundtsche Logik. Philos. Monatshefte. XVI, S. 530.
[40] Die Aufg. der Erkenntnisth. S. 530.
[41] bes. Grundzüge der Logik. 1893. S. 16 ff. und auch schon in der „Aufg. der Erkenntnisth".
[42] Die Aufg. d. Erkenntnisth. [43] ibid.
[44] „Naturphilosophie" in der „Philos. im Beginn des XX. Jahrh." Festschrift für K. Fischer von W. Windelband. Heidelb. 1907. S. 63.
[45] Sitzungsber. der K. b. Akad. d. Wiss. 1905. IV, S. 543.
[46] Met. lib. 3. cap. 4. 999 b.
[47] Cornelius, Psychologie als Erfahrungswiss. 1897. S. III u. 3 ff.
[48] Der krit. Idealism. S. 147.
[49] Schon in seiner Besprechung der wundtischen Logik, 1880. Schluss u. später des öfteren.
[50] So bei Hume; bei Cornelius a. a. O. S. 43.
[51] Rich. Wahle, Geschichtl. Überblick über die Entwickl. der Philos. bis zu ihrer letzten Phase. 1895. S. 115.
[52] System der Ethik. 5. Aufl. II, 65.
[53] Logik II, c. VII, § 4. Huss., Log. Unters. I, 79.
[54] An Examination of S. Hamilt. S. 487.
[55] Logik I, 2. Aufl. S. 419.
[56] Die Aufg. d. Erkenntnisth. S. 530 ff. Die Zitate [57] bis [65] schliessen sich der Reihe nach an.
[66] Grundzüge der Logik. S. 16. [67] ibid. § 3. S. 2. [68] ibid. [69] ibid.
[70] Inhalt und Gegenst. S. 522. [71] ibid. S. 525.
[72] ibid. S. 527. Die Zitate [73] bis [85] schliessen sich der Reihe nach an.
[86] ibid. S. 28.
[87] bis [90] Inhalt und Gegenst. S. 553—555 der Reihe nach.
[91] Idealism. S. 13. [92] ibid. S. 28. [93] ibid. S. 78. [94] ibid. S. 94.
[95] ibid. S. 98. [96] ibid. S. 102. [97] ibid. S. 108. [98] Urteilsfunktion S. 232.
[99] Idealism. S. 141. [100] ibid. S. 146.
[101] Philos. des Geldes. S. 58. Idealism. S. 165.

[102] Idealism. S. 193. [103] bis [105] S. 203 u. 204 der Reihe nach.

[106] Idealism. S. 19.

[107] Eine Anschauung, in der er sich an Heim und seinen Kampf gegen das husserl'sche Logikwerk anschliesst. Heim, Psychologismus oder Antipsychologismus.

[108] Idealism. S. 50. [109] ibid. S. 100. [110] ibid. S. 106. [111] ibid. S. 140.

[112] Leitfaden der Psychologie. 1903. S. 336.

[113] Inhalt und Gegenst. S. 564. 114—116, ibid. S. 565 der Reihe nach.

[117] Philos. u. Wirklichk. S. 31.

[118] Logik. § 60. S. 375. [119] ibid. 375.

[120] Zit. bei Cassirer, Erkenntnisprobl. II.

[121] Anlage zur Architektonik der Theorie des Einfachen und des Ersten in der philos. u. mathemat. Erkenntnis. Riga 1771. § 299. Cass. II, 424, 425.

[122] Idealism. S. 221. [123] ibid. S. 222. [124] ibid. S. 223.

[125] J. Hoppe, Die gesamte Logik. Ein Lehr- und Handbuch, aus den Quellen bearbeitet, vom Standpunkte der Naturwiss. vgl. Philos. Monatshefte Bd. II, S. 109.